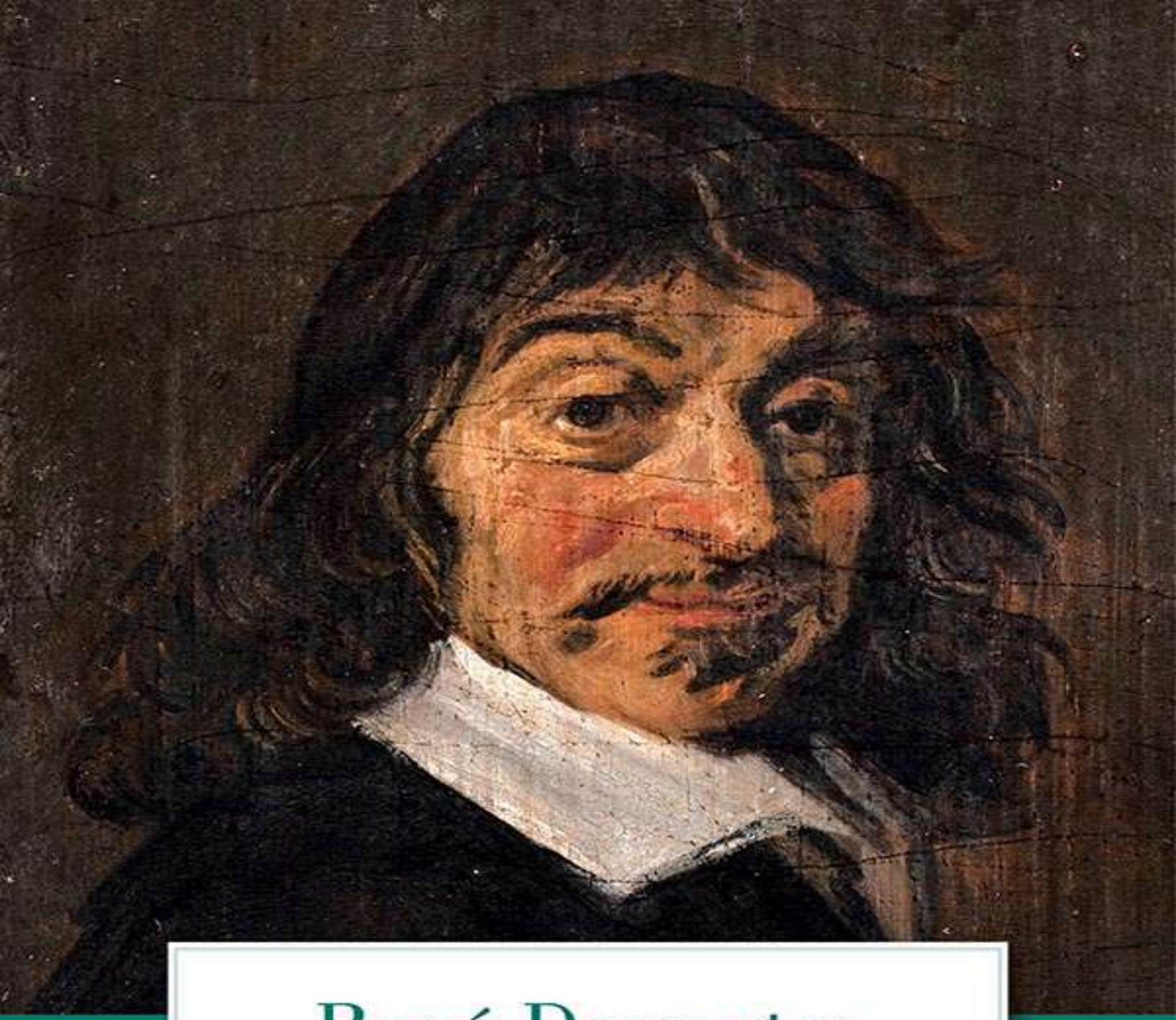


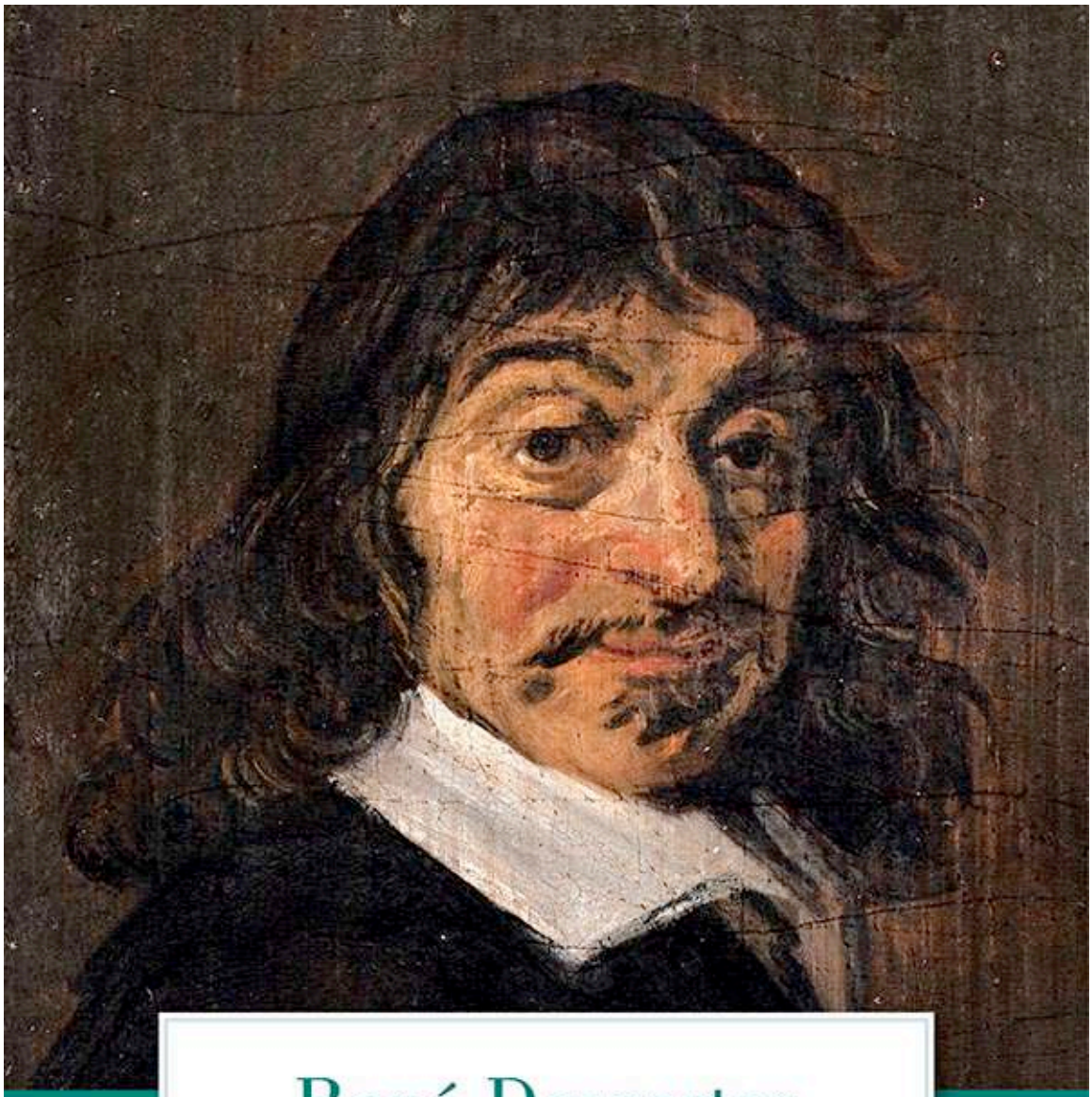
René Descartes

MEDITAZIONI METAFISICHE

Traduzione e Introduzione di Sergio Landucci

Classici della filosofia • ebook

ECONOMICA GLF LATERZA



René Descartes

MEDITAZIONI METAFISICHE

Traduzione e Introduzione di Sergio Landucci

Classici della filosofia • ebook

ECONOMICA GLF LATERZA

Economica Laterza

René Descartes

Meditazioni metafisiche

Editori Laterza

© 1997, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: maggio 2019

www.laterza.it

Traduzione e Introduzione di Sergio Landucci

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Bari-Roma

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858135860

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Indice

Introduzione

1. La «metafisica» in Cartesio
2. Il metodo delle «Meditazioni»
3. «Prima Meditazione»
4. «Seconda Meditazione»
5. «Terza Meditazione»
6. «Quarta Meditazione»
7. «Quinta Meditazione»
8. «Sesta Meditazione»

Cronologia della vita e delle opere di Descartes

Nota al testo

Meditazioni di filosofia prima [Meditazioni metafisiche]

Prefazione per il lettore

Compendio delle sei Meditazioni

Prima meditazione

Di che cosa si ha ragione di dubitare

Seconda meditazione

La mente umana, e come la si conosca meglio che i corpi

Terza meditazione

Esistenza di Dio

Quarta meditazione

Il vero e il falso

Quinta meditazione

L'essenza delle cose materiali, e di nuovo sull'esistenza di Dio

Sesta meditazione

L'esistenza delle cose materiali, e distinzione reale della mente dal corpo

Introduzione
di Sergio Landucci

1. La «metafisica» in Cartesio

Nella vita intellettuale di Cartesio, la comparsa della «metafisica» si può datare con precisione. Sappiamo infatti che vi si dedicò (mettendosi subito anche a stendere un trattato apposito) non appena stabilitosi in Olanda, quindi a cavallo fra il 1628 e il 1629; ed era una novità, prima di allora non prevedibile. A stare alla rievocazione autobiografica nel *Discorso sul metodo*, anzi, dal progetto di concentrarsi sulla «metafisica» era addirittura motivata la stupefacente decisione di stabilirsi in un paese straniero, per rimanervi sedentariamente e in solitudine, dopo i molti viaggi, inquietamente, attraverso l'Europa insanguinata dalla guerra dei trent'anni (nella realtà, senz'altro perché l'Olanda era a quel tempo la terra di maggiore libertà intellettuale in Europa). La stessa collocazione spazio-temporale, per l'intrapresa metafisica, si trova anche nelle prime righe delle *Meditazioni* (naturalmente, in questo caso, in forma di allusione trasferita al presente, secondo lo stile narrativo dell'opera): «Quindi, ora che ho sgombrato l'animo da ogni preoccupazione, mi sono procurato tranquillità e agio, e mi ritrovo in solitudine, mi dedicherò finalmente...», ecc. (e pure in questa finzione è inverno, ché il meditatore è detto abbigliato in modo adatto alla stagione).

Corrisponde alla realtà, ivi, anche la scansione temporale: «È da tempo che mi sono reso conto di quanto di falso avevo preso per vero» prima di allora, ma rimandai l'impresa di ripartire daccapo, indugiando appunto fino ad ora. *Da tempo*..., e cioè (come si sa dalla rievocazione nel *Discorso sul metodo*, oltre che da tutti i documenti pertinenti) precisamente dal 1619, allorché Cartesio aveva optato per la nuova scienza, allora agli inizi, voltando le spalle tanto alla tradizione scolastica quanto a quelle

filosofie del Rinascimento che, viceversa, erano all'ordine del giorno; e, proprio per evitare di naufragare anch'egli nel caos di cui davano spettacolo queste filosofie più recenti, si era proposto di cominciare dalla ricerca preliminare di quale «via» seguire – il 'metodo' – assumendo a modello l'unico sapere esistente a cui si potesse riconoscere dignità di scienza, e cioè la matematica, tuttavia non senza una previa riforma già in questa.

La realizzazione di quest'ultimo programma fu quell'*Algebra* che Cartesio annuncerà ormai compiuta proprio nel '28 (la pubblicherà, col titolo di *Geometria*, nel '37, nel volume a cui premetterà il *Discorso sul metodo*), quindi nientemeno che una disciplina nuova, che va sotto il nome di geometria analitica. In parallelo, si era dedicato anche al 'metodo', in generale; anzi, strada facendo, sempre più questa ricerca gli si era trasformata tra le mani in un'indagine epistemologica, come mostra quel che ce ne è pervenuto, sotto il titolo di *Regole per la guida dell'intelligenza nella ricerca della verità*. Senonché di quest'opera Cartesio abbandonò definitivamente la stesura (secondo quanto tutto porta a credere) nel medesimo 1628.

Per la verità, anche al compimento dell'*Algebra* si accompagnò la decisione di non proseguire oltre nella matematica pura (a partire dalla fine del 1629 l'attività di Cartesio sarà rivolta tutta alla fisica). Contemporanei, dunque, il congedo dalla matematica e l'abbandono delle *Regole*; ma di segno ben diverso. Quel congedo, infatti, Cartesio l'aveva motivato con la convinzione che, dopo l'«algebra», niente di altrettale livello avrebbe più potuto aspettarsi se avesse insistito ad occuparsi solo di matematica. Ma per volgersi a che cosa, allora? Il bilancio a cui si era dato nel '28 e la decisione che ne era scaturita, nel *Discorso sul metodo* Cartesio li rievocherà dicendo che, pur con tutte le sue conquiste in matematica, però nei nove anni precedenti egli non aveva ancora fatto nulla in «filosofia» per costruirne una nuova, da sostituire a quella «comune», cioè a quella scolastica (e d'altronde non vi era stato incoraggiato dall'esempio di chi nel frattempo l'aveva tentato, cioè i filosofi del Rinascimento); finché si risolse a farlo – appunto nel '28 – per ciò cominciando con lo stabilirsi in Olanda; e, non appena sistematovisi, effettivamente le sue «prime meditazioni» erano state «metafisiche» (ne segue un riassunto, che viene quindi a costituire –

quarta parte del *Discorso sul metodo* – la prima esposizione pubblica della metafisica[1]).

Del «trattato» di metafisica, in latino, intrapreso allora, 1628-29, sappiamo solo che conteneva dimostrazioni dell'esistenza di Dio e della spiritualità dell'anima umana (i due oggetti che Cartesio ha sempre assegnati alla «metafisica»); e di queste dimostrazioni sappiamo solo che egli le giudicava superiori, per certezza, a quelle matematiche. Ma una convinzione come quest'ultima ha bisogno di interpretazione; e la si ricava dalle esposizioni della metafisica che abbiamo, successive. Asserendo la superiorità della metafisica – della *sua* metafisica – sulla matematica, Cartesio non ha mai inteso diminuire la certezza di alcuna dimostrazione matematica in quanto tale, bensì sostenere che la verità della matematica, complessivamente considerata, aveva bisogno di venire garantita da una metafisica adeguata a tanto. La certezza è il contrario del dubbio, e per Cartesio si trattava di cominciare intanto col prendere coscienza della dubitabilità della verità matematica, se si intendeva poi, sperabilmente, superarla. E l'unico modo di superarla, secondo lui, era la dimostrazione della «veracità» di Dio: non può darsi che noi ci si inganni sistematicamente, anche in quel che (come accade in matematica) intendiamo con evidenza; perché in tal caso sarebbe fallace la nostra natura stessa, saremmo fatti male, ma, dal momento che ci ha fatti Dio (come Cartesio presumeva pur di dimostrare), in realtà sarebbe allora come se ad ingannarci fosse lui stesso, il che è però incompatibile con la sua «perfezione», e quindi è impossibile che si dia mai.

Prima di aver dimostrato che siamo creature di un Dio «verace», invece, non sapremmo come evitare l'angosciante interrogativo se per caso non si sia vittime della nostra natura, nell'assentire all'evidenza, come facciamo sempre spontaneamente; perché niente ci garantisce ancora che all'evidenza corrisponda davvero la verità. L'evidenza è soggettiva, infatti, è evidenza *per noi*, mentre la verità è oggettiva, vale indipendentemente *da noi*; e che diritto abbiamo, allora, di passare dall'una all'altra? Quel che non siamo in condizione di escludere, finché non ci si sia assicurati del contrario, è che il nostro creatore si sia preso gioco di noi, facendoci in quel modo (o persino che, invece che da Dio,

noi si sia prodotti da una natura cieca). Questo è il dubbio maggiore, per Cartesio, dal quale discendono poi, oltre che il dubbio sulla verità della matematica, anche altri, di genere tutto diverso, fra i quali il principale è se esista davvero un mondo materiale al di fuori del nostro pensiero. Nessuno dei dubbi possibili sulle nostre varie pretese di conoscenza va trascurato, infatti, ché sarebbe dogmatismo; anzi sono da ricercare a bella posta, e da argomentare, in quanto solo così si potrà avere anche la speranza di superarli, poi, criticamente. E la soluzione di essi tutti dipenderà dalla previa dimostrazione che invece Dio esiste ed è «verace».

Quanto in specie ai dubbi possibili anche sulla matematica, erano dunque, non già interni ad essa, locali, bensì relativi al fondamento, o alla garanzia, di essa tutt'intera. Dubbi meta-matematici; e meta-matematica, coerentemente, ne era la soluzione: 'metafisica', appunto perché ritrovata in Dio. Ora, niente era più lontano dalle *Regole per la guida dell'intelligenza* dell'eventualità che si potesse mai dubitare, dall'esterno, della verità matematica, e quindi ci fosse bisogno di una fondazione di essa; perché allora la prospettiva sulla matematica era tutta interna. La matematica non richiedeva alcuna fondazione dall'esterno, la propria garanzia l'aveva in se stessa, nella propria evidenza. Nel seguito, invece, sopravviverà solo la convinzione metodologica che la matematica fosse il modello di qualsiasi altra pretesa di conoscenza (e tutto l'impegno di Cartesio sarà di approssimarle la fisica quanto possibile). Per il resto, egli è diventato il filosofo che conosciamo – in più che uno scienziato, certo già moderno, ma quale altrimenti egli sarebbe rimasto – quel giorno dell'anno 1628 in cui si sarà posto il problema che avrebbe poi continuato ad essere centrale per lui: di una fondazione epistemologica, e tanto esigente da poter essere soddisfatta, a suo giudizio, soltanto col ricorso a Dio.

Nei confronti di quanto sostenuto nelle *Regole*, nelle *Meditazioni* l'autocritica è esplicita, in quel punto della 1a Meditazione (cpv. «Ebbene – si replicherà – ammettiamo pure che si stia sognando...») in cui viene introdotta la concezione che tutto quanto si dà nel mondo sia composto da entità massimamente «semplici e universali», come l'estensione spaziale, la figura geometrica, la quantità, ecc., e da ciò venga anche la superiorità della matematica rispetto a qualsiasi altra

conoscenza, dal momento che non le interessa neppure se gli enti di cui essa tratta abbiano o no corrispondenza in natura. Orbene, nel punto centrale delle *Regole*, sulle «nature semplici» (*semplici*, in quanto non analizzabili in altre conosciute ancora più chiaramente), Cartesio ne aveva recati ad esempi «la figura, l'estensione, il movimento, ecc.»; e, a proposito dell'aritmetica e della geometria, aveva concluso che queste erano di gran lunga le più certe fra tutte le discipline, appunto perché vertono su oggetti quanto mai «puri e semplici», ed esse sole «non suppongono niente che l'esperienza abbia reso incerto», consistendo solo di inferenze logiche[2]. Senonché nelle *Meditazioni* questa concezione è presentata come una delle opinioni ritenute vere acriticamente prima della decisione di non continuare ad assumere più niente come vero, invece, senza una ragione cogente, e cioè una dimostrazione (nel caso sia possibile) della sua verità; ed è introdotta, quindi, proprio allo scopo di far cadere il dubbio anche su di essa (con l'ipotesi provvisoria del Dio ingannatore), e cioè di spacciarla come dogmatica, e quindi infondata, in se stessa, salvo recuperarne poi la verità una volta che si riesca a fondarla criticamente, come avverrà (mercé la «veracità» di Dio, nel frattempo dimostrata, nella presunzione di Cartesio) nella 5a Meditazione. Ma è proprio in un simile passaggio, da quel «dubbio» a questa fondazione, che si ha il senso stesso delle *Meditazioni*, dal punto di vista epistemologico; ché, se vi si comincia con elaborare «dubbi» su tutto quanto creduto vero comunemente, è per impostare formalmente, così, la strategia di fondazione della conoscenza umana.

Con la «metafisica» di Cartesio siamo dunque all'origine prima – e insuperata quanto ad ardire – di quel 'fondazionalismo' di cui tanto si è discusso nel nostro secolo. In questo senso, dei titoli che egli ha usati nelle diverse esposizioni che ne ha date, il più conforme al suo progetto filosofico a partire dal 1628 sarà quello della prima parte dei *Princìpi della filosofia*: *Dei princìpi della conoscenza umana*. Un'intitolazione che prima d'allora sarebbe stata inaudita, per una «metafisica»; mentre, rispetto al futuro, inauguratrice dell'assunzione che poi dominerà fino a Kant (e, di nuovo, nel nostro secolo): della preliminarità, in filosofia, del cosiddetto problema della conoscenza.

Quanto poi a quel che dal ’29 in avanti sarebbe seguìto alla «metafisica», dunque, e cioè la fisica, si trova che quasi subito la ricerca, intrapresa su un fenomeno determinato, si ampliò ad una fisica «intera», ossia ad un «sistema» (ciò che Galileo non aveva invece mai fatto, dirà Cartesio altezzosamente), mercé la scoperta di quelli che da allora in poi egli chiamerà i «princìpi» della fisica. Ma, allorché aveva annunciato questa scoperta, aveva anche precisato di esservi pervenuto solo «attraverso la metafisica».

Ora, anche le tre ‘leggi’ fondamentali della natura, riportabili al principio di inerzia, che troviamo nel trattato sul *Mondo* (una prima esposizione del «sistema» della fisica, che Cartesio aveva pressoché portata a termine in quegli anni, però non pubblicò) già erano giustificate – come saranno sempre anche dipoi – esclusivamente su un attributo di Dio, quale la sua immutabilità. Ma per la fisica era anzitutto decisiva, proprio liminarmente, la tesi della soggettività delle qualità sensibili (quelle che da Locke in poi si chiamano ‘secondarie’), perché era lì che passava il discrimine tra la fisica scolastica ed il meccanicismo (dopo un secolo, a vittoria ormai consolidata, Hume vi segnalerà il «principio fondamentale» della «filosofia *moderna*»). In ciò Cartesio era stato preceduto da Galileo, ma egli ora procedeva estremisticamente: non soltanto, cioè, il meccanicismo (e quindi l’attribuzione dello statuto di ‘sostanza’ pure alla materia, come prima d’allora era stato solo in filosofie materialistiche), ma in più addirittura la riduzione della materia stessa a mera estensione; la quale discendeva da quel ‘dualismo’ metafisico che invece era solo di lui, Cartesio. E qui ci si deve volgere pur a quell’oggetto della metafisica che è l’anima umana, o meglio la «mente» dell’uomo, come Cartesio preferiva per segnare anche terminologicamente la sua rottura radicale con qualsiasi animismo, di cui riteneva infetta la fisica scolastica (per non parlare, poi, delle filosofie della natura rinascimentali). Dal ’28 in poi, per lui la spiritualità dell’anima vorrà dire «distinzione reale», nell’uomo, della mente dal corpo. Ma per pervenirvi occorreva procedere preliminarmente ad una discriminazione sistematica fra ciò che è dei corpi e ciò che è della mente, restituendo a questa (seppur in quanto affetta dai corpi) tutto quel che tradizionalmente era stato invece attribuito ai corpi in se stessi, per pregiudizio antropomorfico. E il risultato di simile operazione di

sottrazione era appunto la riduzione della materia ad estensione: il corpo come *res* soltanto *extensa*, di contro alla mente-*res cogitans*.

Le tre esposizioni della metafisica che Cartesio ha pubblicate – quarta parte del *Discorso sul metodo*, 1637; *Meditazioni*, 1641; prima parte dei *Princìpi della filosofia*, 1644 – saranno ogni volta degli intermezzi, rispetto al suo impegno sulla fisica, tanto più assillante perché, quanto a come renderne pubblici i risultati, egli si trovava alquanto intrigato per l'effetto che su di lui aveva avuto la condanna di Galileo (1632). Messo allora da parte *Il Mondo*, troppo scopertamente compromesso con l'eliocentrismo, Cartesio aveva poi tentato di aprire la strada alla propria fisica con due dei tre «saggi» (nel senso di monografie), la *Diottrica* e le *Meteore*, che, insieme alla *Geometria* e con il *Discorso sul metodo* premesso al tutto, venivano a formare la sua prima pubblicazione. E, poi ancora, persino con le *Meditazioni* Cartesio intese di far qualcosa pure in pro della fisica. Presentandole al suo fido corrispondente a Parigi, il padre Mersenne, gli scriveva infatti: «Vi dirò, in confidenza, che queste sei *Meditazioni* contengono tutti i fondamenti della mia fisica. Ma, per piacere, non si deve sapere, perché altrimenti coloro che tengono per Aristotele sarebbero ancora più restii ad approvarle, mentre io conto che i lettori si abituino ai miei princìpi senz'accorgersene e ne riconoscano la verità prima di rendersi conto che distruggono quelli di Aristotele», e cioè l'ilemorfismo e il qualitativismo. In questa confidenza Cartesio rivelava dunque non soltanto uno stratagemma tattico, bensì anche l'intenzionalità stessa della propria «metafisica», quale programma di fondazione epistemologica.

D'altronde, nel titolo stesso delle *Meditazioni*, se si fa attenzione, era avvertito che nell'opera non c'era solo una «metafisica», e cioè una trattazione di Dio e della 'mente' di per sé presi[3], bensì anche altro. Infatti, quelle che universalmente sono chiamate *Meditazioni metafisiche*[4], l'autore le aveva chiamate, invece, *Meditazioni di filosofia prima*; e ci teneva, perché – diceva di nuovo a Mersenne – «non vi tratto in particolare di Dio e dell'anima, ma in generale di tutte *les premières choses* che si possono conoscere in filosofia» (per *premières choses*, e quindi come esplicazione di 'filosofia *prima*', si intendano tanto le principali, più rilevanti, e cioè i 'princìpi', quanto quelle che si vengono a conoscere

per prime, nell'ordine della scoperta). Ed anche di che cosa d'altro, allora, oltre a Dio e all'anima? Si ricava dall'opera stessa: anche del modo in cui conosciamo i corpi (seconda metà della 2a Meditazione), del fondamento della verità matematica (5a Meditazione), dell'essenza e dell'esistenza della materia (5a e, rispettivamente, 6a), e reiteratamente della soggettività delle qualità sensibili, il che riporta a quell'«essenza delle cose materiali» – l'estensione – di cui al titolo stesso della 5a.

Se tutti chiamiamo *metafisiche* le *Meditazioni* di Cartesio, è di certo perché quel che è accaduto dipoi, nel pensiero europeo, ha contribuito a ridurle appunto ad una «metafisica», e cioè, in sostanza, alle pretese dimostrazioni dell'esistenza di Dio e della distinzione reale della mente dal corpo, sulle quali si è discusso fino ad oggi. Allora, l'isolamento della metafisica, rispetto al resto della «filosofia prima», si produsse soprattutto per il discredito in cui la fisica di Cartesio cadde con l'imporsi dell'alternativa rappresentata da Newton. Però così si esce dall'intenzione che era stata all'origine dell'opera. Invece, una lettura più ingenua, se si vuole, non servirebbe solo a recuperare quell'intenzione, ma riuscirebbe istruttiva anche dal punto di vista filosofico. L'attenzione potrebbe spostarsi, intanto, sulla problematica di partenza, quanto mai radicale (con i «dubbi» argomentati nella 1a Meditazione), dalla quale ha origine tutto il moderno in filosofia, perché così è posta la questione del rapporto fra il soggetto e il mondo, una volta che si muova appunto dall'*io*. Poi, la tesi centrale – che il modello di una certezza 'assoluta' della conoscenza può venir soddisfatto solo da una garanzia altrettanto assoluta, ossia divina – continuerebbe a porci questo *aut-aut*: se non ci si senta di arrischiarsi a scommettere su una garanzia della conoscenza anch'essa 'assoluta', non bisognerà però neppure accontentarsi di meno, e piuttosto rinunciare a quel modello. Col che si arriva fino al nostro presente.

2. Il metodo delle «Meditazioni»

La veste letteraria delle *Meditazioni* è quanto di più distante dai generi propri delle opere filosofiche nell'epoca: *Disputationes*, *Quæstiones*, *Summæ*, e così via. Nelle *Meditazioni*, invece, tutto si trova sulla bocca di un protagonista che, parlando in prima persona, rende conto di un

itinerario di ricerca, in sei tappe, come se lo stesse percorrendo sotto gli occhi del lettore. La narrazione di un percorso, quindi, però sempre al tempo presente; e senza tralasciare neppure alcuni tentativi che sul momento si rivelino privi di esito. L'assunzione del punto di vista di un *io* è comandata dal fatto che per un buon tratto del percorso (sino all'inizio della 3a Meditazione) l'unica certezza sarà che «io penso»; e nel seguito sarà appunto da questa soggettività – il pensiero come intimità a se stessi, ma estraneità al mondo – che il meditatore muoverà alla ricerca del modo in cui uscirne.

Fino all'inizio della 3a Meditazione, poi, il protagonista solitario si confronta anche, implicitamente, con una sorta di suo *alter ego*, in un andamento dialogico, con sfilze di battute, repliche e controrepliche, e in un'intonazione concitata. In questi dialoghi del meditatore con se stesso[5], il gioco delle parti è fra un atteggiamento di apertura ed uno di chiusura, nei confronti della ricerca ormai avviata: da una parte, l'impegno a disfarsi di tutto quanto fin allora ritenuto certo acriticamente, e, dall'altra, ancora un pigro attaccamento ad esso, ma raziocinante. Invece, dacché ci si avvia alla prima dimostrazione dell'esistenza di Dio, nella 3a Meditazione, tutto cambia: coloritura emotiva, ritmo narrativo, e il linguaggio stesso, ora tutt'altro che disdegnoso di pescare nel lessico tecnico del tempo, e cioè in quello scolastico.

L'andamento narrativo è comunque reso possibile dal metodo adottato nelle *Meditazioni*. Cartesio stesso indicherà, alla fine delle *Risposte alle seconde obiezioni*[6], di averne adottato uno «analitico», rivolto cioè alla soluzione di problemi. Del metodo contrario, «sintetico», adatto per esporre verità già trovate, l'esempio per eccellenza era la geometria euclidea: definizioni, postulati, assiomi, teoremi, dimostrazioni, corollari, ecc. E in questi altri termini Cartesio rifarà le intere *Meditazioni* – là, in calce alle succitate *Risposte* – in neanche dieci pagine (la 1a, per esempio, ridotta ad un *Postulato* in otto righe). Spinoza ne trarrà ispirazione per la sua *Ethica*, dimostrata, appunto, *more geometrico*. Per Cartesio, invece, il metodo analitico era altrettanto dimostrativo quanto l'altro, ma in più aveva il vantaggio di far ripercorrere al lettore la via stessa seguita dall'autore nel ritrovamento della verità, così

accompagnandolo a riconoscerla, insegnandogliela a poco a poco anziché mettergliela di fronte bell'e compiuta. Fra i due metodi, dunque, un rigore pari, ma, dalla parte di quello analitico, una forza persuasiva di cui l'altro sarebbe privo, con il suo formalismo autoritario.

Ben al di là dell'opzione per il metodo analitico va però quella che è addirittura l'invenzione di un genere letterario del tutto inedito, come la *meditazione filosofica*. Nell'epoca, la «meditazione» era diffusa sì, ma esclusivamente in campo religioso, sul modello degli esercizi spirituali praticati dai Gesuiti. E, certo, tratti di somiglianza ce ne sono: l'autoesame (l'esame di coscienza, presso i Gesuiti), la riforma interiore, e così via; però nelle *Meditazioni* tutto ciò è in funzione rigorosamente solo della conoscenza (anche quando la ricerca si indirizza su Dio); l'antagonista è l'errore teoretico, e non il peccato; la denuncia delle funeste conseguenze del credito dato ai sensi è continua, ma in vista del sapere, ed anche di quel sapere che oggi diremmo scientifico, come la fisica. D'altronde, tra filosofia e teologia (intendendo con questo secondo termine le elaborazioni dottrinarie delle verità rivelate) Cartesio sostiene una netta separazione, espressa nella stessa lettera *Al Decano e ai Dottori* della Sorbona, in capo alle *Meditazioni*. E tuttavia 'meditazioni', anche queste di Cartesio; perché, secondo lui, i «pregiudizi», e cioè le opinioni di cui ci si deve anzitutto liberare, se si vuol intraprendere una buona volta la ricerca della verità, non sono errori di cui accusare questa o quella scuola filosofica – come invece di solito per i filosofi – bensì indotti dalla natura stessa dell'uomo, in conseguenza di due circostanze fondamentali: una sorta di peccato originale in senso laico, com'è il nostro nascere bambini, cominciando quindi con un rapporto col mondo tutto sensibile ed utilitario, ma poi tendendo a mantenerlo per sempre; e, permanentemente, il nostro essere costituiti anche di sensibilità, appunto, per cui si è portati spontaneamente a credere che il mondo sia, in sé, come ci appare. È per ciò che Cartesio insiste che non basta aver capito una Meditazione, ma occorre familiarizzarsi col nuovo modo di pensare, trasformarlo in abitudine, fino a che questa riesca a contrastare le consuetudini precedenti e quindi la nostra stessa natura. Una Meditazione, insomma, più che un capitolo da ricordare, è un esercizio da praticare.

L'avversario esplicito, lungo tutte le *Meditazioni*, è dunque il dogmatismo spontaneo dell'uomo comune. Certo, alcune delle convinzioni che Cartesio gli attribuisce erano anche dell'aristotelismo, quindi della filosofia scolastica; e sono sì criticate, nelle *Meditazioni*, ma perché, secondo la sua diagnosi, l'aristotelismo le aveva accolte acriticamente dal senso comune e trasformate in tesi filosofiche. Così è anche per talune concezioni dell'epicureismo, pure queste assunte quali traduzioni filosofiche di convinzioni spontanee. Di quanto è attribuito all'uomo comune, nelle *Meditazioni*, invece niente evoca un qualche scetticismo. Spontaneamente siamo tutto fuorché, anche lontanamente, scettici; lo scetticismo è esclusivamente un atteggiamento filosofico, non ha alcunché di naturale, dato che per natura l'uomo è esattamente il contrario, acritico e dogmatico; tant'è vero che il vaglio a cui Cartesio sottopone tale dogmatismo spontaneo passa proprio per un bagno di scetticismo, con i «dubbi» elaborati nella 1a Meditazione. Certo, nell'aspettativa di pervenire, così, a disporre di una certezza controllata, per il proprio sapere (partire dal dubbio è essenziale anche «perché così non si potrà più dubitare, invece, di quel che accerteremo come vero in seguito», come è detto all'inizio del *Compendio delle Meditazioni*), e quindi la mira è l'esatto contrario dello scetticismo; ma non perciò è questo il termine di confronto che motiva l'impresa (uno degli errori più gravi è leggere le *Meditazioni* in quest'ottica). A colpire semmai è, viceversa, proprio l'assenza, dall'orizzonte di Cartesio, dell'avvertimento di un pericolo scettico, se si pensa a quanto invece fosse forte già ai suoi tempi (sulla scia di Montaigne), anche se ancora non era esploso, come avverrà poi, a partire dalla fine del secolo. Ma questo era Cartesio: anziché confrontarsi con una od altra delle tendenze di pensiero all'ordine del giorno, aggredire di petto solo quelle di lunghissimo periodo, appunto perché giusto una simile presa le qualifica come traduzioni in termini concettuali dei tratti costitutivi della natura umana stessa. Di fronte a tanta impresa, non c'era da lasciarsi distrarre da quel che si imponeva invece alle preoccupazioni di molti contemporanei, più attenti al loro presente (il modello di quest'altro atteggiamento potrebbe essere proprio un Mersenne).

Dato l'impianto letterariamente narrativo e metodologicamente analitico delle *Meditazioni*, la loro struttura coincide col loro sviluppo.

Ma a sua volta questo è comandato dalla posizione dei problemi, che si ha nella 1a Meditazione. I «dubbi» che vi vengono proposti sono deliberati (non è che capiti di dubitare di qualcosa, bensì di dubitare si programma), anche scientemente esagerati («iperbolici»), e tuttavia provvisori, perché tutto il resto dell'opera sarà la progressiva risoluzione di essi, cioè la decisione sulla verità o falsità delle credenze su cui così si sia fatto cadere il sospetto. Vero è che tali credenze verranno quasi tutte restaurate come vere; ma è precisamente così che si stabilisce la differenza che sta a cuore a Cartesio, fra esse prima del dubbio e, rispettivamente, dopo l'accertamento della loro verità: prima, pregiudizi, e, dipoi, tesi filosofiche, che ora si pretendono «dimostrate».

Per procedere alla soluzione dei dubbi, nel corso delle *Meditazioni*, non viene seguìto l'ordine in cui essi erano stati formulati inizialmente; bensì, una volta formulatili e giustificatili, si comincia dalla domanda se non resti proprio nulla che nondimeno risulti indubitabile sotto qualsivoglia condizione. Ed è così che la strategia del dubbio si rivela subito fruttuosa; perché, non appena formulata quella domanda, a risultare assolutamente indubitabile è intanto il pensiero, il proprio personale pensiero di ciascuno che dica *io*. Da questo momento in poi il problema diventa come ci si possa accertare se esista anche altro, e che cosa, oltre al soggetto pensante; e pure questa ricerca avrà buon esito: prima si scoprirà che si può essere certi dell'esistenza di Dio, e poi – attraverso di lui, in virtù della sua «veracità» – via via del più del resto di cui si era dubitato. Il percorso sarà tutto, quindi, fuorché lineare: tra l'io e il mondo il passaggio non sarà diretto, bensì mediato, e nientemeno che da Dio. Senonché, onde pervenire fino a Dio, per cominciare, su nient'altro si poteva far leva che sul nostro pensiero stesso (si vedrà come).

Ciò significa che, secondo Cartesio, nel proprio pensiero ciascuno è chiuso; qualsiasi domanda sull'altro da sé muove da questa originaria separatezza. E così siamo all'origine stessa del moderno in filosofia, riassumibile in slogan come «la mente non ha altro oggetto immediato che le sue proprie idee» (Locke), «niente è realmente presente alla mente fuori delle sue proprie percezioni» (Hume), o «non abbiamo a che fare se non con le nostre rappresentazioni» (Kant). Cartesio aveva detto: «non possiamo avere alcuna conoscenza delle cose che mediante le idee

che ne concepiamo». A determinare questa rottura, rispetto alla fiducia acritica in un rapporto diretto col mondo, era la scoperta del soggetto (come si dice sempre), ma, insieme, anche della sua chiusura in se stesso. Emergeva la soggettività, come il punto di vista stesso sul mondo, ma di altrettanto si faceva problematico il recupero dell'oggettività, a muovere da quella. L'impresa di Cartesio fu appunto una tale problematizzazione, più che non le soluzioni che ha escogitate per superarla; perché fu così che vennero a tramontare, per il pensiero occidentale, appunto le attese ingenue a proposito delle nostre procedure di conoscenza.

3. «Prima Meditazione»

Per liberarsi dalle opinioni comunemente ritenute vere se ne dovranno infirmare i fondamenti, ché un fondamento incerto non vale più nulla. Si dubiterà, quindi, di qualcosa: se sia «vero», ossia reale. E questi saranno gli *oggetti* del dubbio. Ma occorreranno anche delle *ragioni* per dubitarne, se non si vuol procedere a capriccio, con «avventatezza o leggerezza». D'altra parte, per quanto motivate – «valide e meditate» – siano queste ragioni, non perciò saranno addirittura certe, e cioè indubitabili (se fossero tali, si saprebbe già che non ci sarebbe modo di uscirne, e quindi la ricerca si arresterebbe subito); e perciò daranno luogo anch'esse a dei dubbi ulteriori, intramezzati agli altri. Dubbi diretti – si può dire – quelli che portano su determinati oggetti; di secondo livello, quelli intrinseci alle ragioni addotte per giustificare i primi.

Per cominciare, viene investito il pregiudizio che sia vero, o addirittura vero per eccellenza, ciò di cui siamo informati dai sensi; con la ragione che, poiché talvolta i sensi ingannano, meglio è non fidarsene mai, per evitare di esserne ingannati anche senza che ce ne rendiamo conto. E – poiché l'*alter ego* del meditatore, qui implicitamente introdotto a dialogare con lui, si mostra recalcitrante ad accettare di considerare coinvolte nell'inaffidabilità dei sensi anche cose come, per esempio, il corpo proprio («tutt'intero questo corpo che è mio») – si passa subito ad un'altra ragione di dubbio: l'eventualità che la vita tutta sia sogno. Quando sogniamo abbiamo le stesse percezioni che, allorché siamo

convinti d'essere svegli, crediamo che ci vengano tramite i sensi esterni; ma, allora, non potrebbe darsi che siano illusorie anche tale convinzione e tale credenza? Si avrebbero, così, due livelli di sogno, perché quelli che comunemente consideriamo sogni si produrrebbero all'interno di un sogno più generale, continuo. Lo sviluppo di quest'argomento è in forma di botta e risposta: ripetuti tentativi di limitarne la portata, da una parte, e, dall'altra, riaffermazioni della sua validità. Conclusione: data una qualsivoglia percezione sensibile, potrebbe sempre darsi che essa sia illusoria, perché non si dispone di un criterio sicuro per distinguere quelle illusorie da quelle che eventualmente non lo siano.

Sotto questo argomento è fatto cadere, esplicitamente, il corpo proprio di chi accetti di meditare: *e se per caso fossimo senza corpo?* Il resto è lasciato indeterminato, sfumato. Nella 6a Meditazione (cpv. «In seguito, però, molte esperienze hanno fatto crollare...») – retrospettivamente, quindi – l'argomento del sogno verrà esteso fino ad investire l'esistenza delle cose materiali in generale. Senonché, se anche qui, nella 1a Meditazione, si arrivasse subito a tanto, il dubbio sul corpo proprio verrebbe a perdere autonomia, riassorbito da quello più generale, quale mera esemplificazione di quest'altro. Invece, qui Cartesio intende centrare l'attenzione specificamente sul corpo proprio di chi mediti, per un'intenzione persuasiva sottile: per abituare insensibilmente il lettore ad un ordine di pensieri lontani dalle abitudini correnti, e cioè alla eventualità che (come verrà esplicitato nella 2a Meditazione) chi medita pensi ugualmente, e quindi esista appunto come pensante, pur se per caso non avesse un corpo, e che, se invece ha anche un corpo, questo però non gli sia essenziale per pensare. Così, implicitamente, chi dice *io*, nelle *Meditazioni*, si scopre subito come un'intelligenza (una «mente», verrà detto poi). Attraverso l'argomento del sogno viene cioè suggerita nientemeno che la questione del rapporto mente-corpo, e già insinuata la soluzione che poi Cartesio elaborerà.

La transizione che segue è l'unico punto un po' arduo della 1a Meditazione. Si produce, al solito, attraverso un'obiezione e la replica ad essa. L'*alter ego* del meditatore tenta di salvare il salvabile dalla presa dell'argomento del sogno (cpv. «Ebbene – si replicherà – ammettiamo pure che si stia sognando...»). Concedendo, implicitamente, che sotto di esso cadano le cose sensibili, in quanto appunto *sensibili*, egli si sposta su

un altro livello della realtà, ricorrendo ad una concezione di tipo platonizzante: anche se non fossero vere le cose che vediamo e sentiamo, sarà pur vero almeno qualcosa di massimamente «semplice e universale», come «la natura corporea, considerata in generale, e l'estensione di essa; la figura di quel che è esteso; la quantità, ossia la grandezza e il numero delle cose estese; il luogo in cui esse si trovano; il tempo in cui durano, e così via»; e si dovrà ammettere che non sono dubitabili almeno le conoscenze matematiche, ché «tanto che io sia desto quanto che dorma, la somma di 2 e 3 sarà sempre 5».

Con simile passaggio, dal sensibile, sul quale ci si era soffermati finora, a delle 'essenze' di natura matematica, di certo non si ha più un'opinione corrente, un pregiudizio dell'uomo comune. Al contrario, una dottrina precisa, per il lettore cólto del 1641: l'individuazione degli elementi costitutivi della natura nella sua struttura geometrico-matematica. Galileo: l'universo come quel gran libro «scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche». E – sempre Galileo – la distinzione fra quelle qualità che dipoi verranno dette 'primarie' e, rispettivamente, quelle 'secondarie': una «materia o sostanza corporea» non è pensabile se non come «terminata, e figurata di questa o quella figura», «in questo o quel luogo, in questo o quel tempo», come «una, poche o molte»; mentre sapori, odori, colori e così via, «risiedono» non nella sostanza corporea, ma solo in chi li senta. Ora, quel che di massimamente «semplice e universale» in cui – a questo punto della 1a Meditazione – viene proposto di accordarsi a ritrovare il vero, sono appunto le proprietà quantitative dei corpi. Sulle altre, le qualità sensibili, viene lasciato il silenzio, qui; ma è proprio siffatto isolamento delle prime ad ergerle quali il livello stesso dell'oggettività, di contro alle apparenze sensibili. Come dire: non-verità del sensibile, per il suo lato qualitativo.

All'*alter ego* del meditatore, dunque, qui viene messa in bocca, quale obiezione al programma del dubbio, l'ontologia matematizzante che, come sappiamo, era stata di Cartesio stesso nelle *Regole per la guida dell'intelligenza nella ricerca della verità*. E neppure ora, beninteso, egli intendeva rinunciarvi; come appare da quella che sarà la riabilitazione di tale concezione all'inizio della 5a Meditazione, dove – a proposito delle «essenze» matematiche – ritroveremo che la natura corporea è composta

di entità come l'estensione, la figura, la grandezza, il numero, ecc. Senonché, nella 1a Meditazione, c'era ancora da pervenire, sperabilmente, a trovare un fondamento per siffatta concezione, invece che continuare a darla per scontata; e per ciò era necessario cominciare col sottoporre anch'essa ad un vaglio critico rigoroso. Era necessario quindi far cadere il dubbio anche su di essa; e tanto più Cartesio aveva da impegnarsi in questa scommessa quanto più la concezione in questione continuava a stargli assai a cuore. Nelle peripezie a cui essa va soggetta nelle *Meditazioni*, si hanno dunque tre fasi: prima, utilizzazione di essa come obiezione al progetto del dubbio integrale; poi, appunto il dubbio anche su di essa, e cioè l'eventualità che sia falsa; infine (5a Meditazione), dimostrazione della sua verità, e quindi riaffermazione di essa, ma questa volta in quanto ormai giustificata adeguatamente.

È per riuscire a far cadere il dubbio anche sulla sua convinzione prediletta, dunque, che nella 1a Meditazione, riprendendo i panni del meditatore impegnato nella strategia del dubbio, Cartesio avanza nientemeno che l'ipotesi che noi si sia ingannati da Dio: come sappiamo, infatti, se egli non faccia in modo che non ci siano affatto terra, cielo, cose estese, figure, grandezze, luoghi, ma a noi sembri che ci siano, ed inoltre se non faccia in modo che noi ci si sbagli ogni volta che eseguiamo un'operazione aritmetica, anche la più elementare?

Ma così si hanno, in realtà, *quattro* dubbi. A cominciare, naturalmente, dall'eventualità stessa che Dio inganni le sue creature, o meglio, come sappiamo, che le abbia fatte in modo che esse si ingannino sistematicamente. E questa eventualità è da prendere sul serio, perché per ora di Dio sappiamo solo che ci avrebbe creati e che sarebbe onnipotente, a stare a quella «vecchia opinione» che ne abbiamo dall'infanzia, e cioè per quel che ce ne avranno detto preti e precettori (poi, all'inizio della 3a Meditazione, «*præconcepta opinio*»). Quanto poi agli oggetti su cui quest'ipotesi viene a portare il dubbio, nell'enumerazione «terra, cielo, cose estese, figure, grandezze, luoghi» sono comprese tanto le cose materiali comunemente ritenute esistenti fuori di noi quanto quelle essenze matematiche su cui aveva puntato l'obiezione a cui qui si viene a replicare. Comunemente ritenute esistenti fuori di noi sono infatti cose come *terra* e *cielo*; però *cose estese*, in generale, e *figure*, *grandezze*, *luoghi* devono essere intesi quantomeno

anche come essenze matematiche[7]. In più, nell'obiezione era stata sostenuta pure la certezza della conoscenza matematica; ed è appunto contro questa convinzione che è rivolta l'ipotesi di una erroneità sistematica nelle nostre operazioni aritmetiche. Da notare che questi due temi contigui – essenze ed operazioni – attengono entrambi alla matematica, ma vanno mantenuti ben distinti, perché le essenze, nel caso che si possa accertare che non sono finzioni, saranno in sé, mentre il nostro sapere o non sapere, relativamente ad esse, è solo nostro.

Per dubitare dell'esistenza delle cose materiali Cartesio non avrebbe avuto bisogno di ricorrere proprio all'ipotesi di un Dio ingannatore, a tanto bastando già l'argomento del sogno; ma, poiché allora aveva sorvolato su ciò, lasciandolo implicito, egli coglie quest'ultima occasione per inserire anche tale questione nell'elenco di quelle che andranno affrontate. Comunque, con questo interrogativo: *e se non esistessero le cose materiali?* è formulata per la prima volta nel pensiero occidentale, seppur solo come ipotesi, una posizione immaterialistica; dal momento che a tanto non erano mai giunti gli scettici antichi. Già un secolo dopo diventerà una tesi, con l'idealismo di Berkeley, costruito proprio sull'assunto che le percezioni delle cose materiali ce le manderebbe Dio. Invece, con l'interrogativo: *e se non si dessero essenze matematiche?* viene presa in parola, seppur provvisoriamente, l'alternativa che gli enti matematici siano solo costruzioni umane, utili in pro dei calcoli, ma prive di realtà propria; e cioè una filosofia della matematica che nell'epoca era assai diffusa. Infine, l'interrogativo: *e se non avessimo una conoscenza matematica?* può venir generalizzato (alla luce di quella che ne sarà la soluzione): e se ci si ingannasse sistematicamente anche in presenza dell'evidenza? L'operazione 2 + 3 = 5 è appunto introdotta quale esempio di evidenza. Ora, se qualcosa ci appare come evidente, non riusciamo a non considerarlo vero; però la questione che qui viene posta è di qual diritto si abbia a ritenerlo tale. È per natura – e cioè appunto da Dio, se è lui a crearci – che siamo fatti così, incapaci di non assentire all'evidenza; ma che cosa ci garantisce che siamo fatti bene?

Dall'ipotesi del Dio ingannatore dipende anche un altro dubbio: il fatto innegabile che incorriamo in errori è o no compatibile con la bontà di Dio (anche questa «si dice» di solito di lui)? Alla soluzione di

questo dubbio sarà dedicata una Meditazione intera, la 4a. E, ultimo, però anche il più rilevante di tutti i dubbi possibili: ma esiste poi Dio, o non avranno forse ragione gli atei?[8] Alla soluzione di questo dubbio supremo saranno rivolte due dimostrazioni, nella 3a Meditazione, e saranno il cuore dell'opera (poi se ne avrà un'altra ancora nella 5a). E, prima che si pervenga a tanto, la questione dell'esistenza di Dio vien trattata come effettivamente ancora incerta. Si veda, per un esempio solo, nella 3a Meditazione (cpv. «Ebbene, sì, se dipoi ho giudicato...»): «finora non so neppure se un Dio esista», e «dovrò esaminare – non appena se ne presenterà l'occasione – appunto se Dio esista».

In conclusione della 1a Meditazione Cartesio propone di radicalizzare i dubbi esposti, arrivando a ritenere come positivamente falso ciò su cui essi portano, e cioè a trasformarli in certezze negative. Una simile operazione è, beninteso, del tutto volontaristica; non ha la minima verosimiglianza, ché, al confronto, rimangono ben più probabili le vecchie opinioni. Però il loro esser risultate dubitabili, e sulla base di ragioni «valide e meditate», non è ancora sufficiente a controbilanciare la tendenza inveterata a credervi acriticamente. Si tratta di dar corso, quindi, al precetto metodologico di sospendere il giudizio, di fronte a quel che risulti anche minimamente dubitabile, non concedendogli maggior credito che a quanto sia manifestamente falso. Ma, anche per procedere a quest'operazione, ci si dovrà appoggiare ad una qualche ragione che la renda psicologicamente plausibile. E Cartesio la trova nella supposizione che vi sia un qualche «genio malvagio», o maligno, ossia un diavolo, che impieghi tutta la sua abilità nell'ingannarci sistematicamente. Però – si noti – sotto questa supposizione egli fa poi cadere solo l'esistenza reale di cose materiali («cielo, aria, terra, colori, figure, suoni e tutto il resto di esterno a me»); per cui questa è solo un'iterazione del dubbio già avanzato al riguardo. Il genio maligno è quindi, in realtà, una controfigura dell'eventuale Dio ingannatore, ma ben più debole, non estendendosi fino a mettere in forse le essenze matematiche e la nostra conoscenza evidente.

A questo punto, risulta chiaro come va inteso il titolo della 1a Meditazione, «De iis quæ in dubium revocari *possunt*». Abbiamo appreso, infatti, che *poter* dubitare di qualcosa significa che è lecito

dubitarne, si è autorizzati a farlo, ma abbiamo appreso altresì che di ciò di cui si può dubitare, in questo senso, anche *si deve* dubitare. Quel che invece non si apprende, dalla 1a Meditazione, è che quelli presentati in essa non sono ancora *tutti* i dubbi possibili, e quindi doverosi: un altro se ne troverà infatti nella 2a ed un altro ancora nella 3a Meditazione[9].

Soprattutto, però, nella 1a Meditazione Cartesio non fa niente per lasciare intendere che, oltre che ciò di cui si ha ragione di dubitare, c'è però anche altro, di cui *non* si ha affatto ragione di dubitare, cioè è assolutamente indubitabile, sempre, a qualsiasi stadio della ricerca, e quindi già fin da ora. Anzi, qua e là si trovano alcune formulazioni surdeterminate retoricamente, che sembrerebbero suggerire esattamente il contrario, ossia una onnicomprensività del dubbio; per esempio, qui: «A questi argomenti non ho proprio di che rispondere; per cui alla fine sono costretto ad ammettere che, di quanto ritenevo vero un tempo, *non c'è niente* di cui non sia lecito dubitare». Ma, per la comprensione delle intere *Meditazioni*, è decisivo non rimanere vittime di simili esclamazioni. Si scoprirà più avanti, infatti, che di due cose non è lecito dubitare mai:

(a) del mio pensare, compresi i contenuti del pensare, ossia le «idee» (checché io pensi, è assolutamente indubitabile che penso, ma, se penso, penso sempre qualcosa), e del mio sapere di pensare, ché non si dà pensare che non sia, insieme, sapere di pensare[10];

(b) di quanto è garantito da quella che Cartesio chiamerà la «luce naturale», e cioè, essenzialmente, dell'assioma che *il nulla non fa nulla*.

Questa anticipazione è imprescindibile; perché tali due certezze invulnerabili dal dubbio sono sufficienti per le scoperte di verità che si avranno nelle *Meditazioni*. A cominciare da quella che si avrà fra poco: in quanto penso, io *esisto*. L'indubitabilità di questa conclusione sarà garantita dalla previa indubitabilità delle due premesse, appunto (a) e (b), questa seconda applicata al pensare di chiunque pensi (è impossibile che qualcuno pensi e non esista, cioè sia un bel nulla). E poi, nell'opinione di Cartesio, anche l'altra verità cardinale, l'esistenza di Dio (dalla quale dipenderanno a loro volta tutte le successive), verrà acquisita come indubitabile sulla base esclusivamente di (a) e (b) opportunamente

applicati. Come si vede, ne va degli assi portanti delle *Meditazioni* nel loro insieme.

4. «Seconda Meditazione»

Il «cogito». Con questa abbreviazione si suole indicare la proposizione composta «io penso, dunque esisto». E questa è la prima certezza che si scopra, nella ricerca della verità. La certezza è il contrario del dubbio; e il *cogito* è indubitabile sotto qualsiasi condizione, appunto perché lo si conquista dall'interno stesso del dubbio: dubito, dunque esisto (perché dubitare è pur un modo di pensare[11]). Si esce quindi dal dubbio – dopo che lo si è portato fino alla sua estensione maggiore – col rendersi conto che almeno una cosa non vi può rientrare. Perché scatti questa presa di coscienza, infatti, basta che io mi chieda se possa mai darsi che non esista neanch'io che dubito: non si potrà mai trovare alcuna ragione che giustifichi una simile eventualità, perché, non appena la si formuli, ne risulta palese la impossibilità. Il dubbio sull'esistenza di chi dubiti si rivela impossibile, cioè, perché si rovescia automaticamente in una conferma di quella. Però, per avere questa certezza della conclusione *esisto*, è richiesto che nella premessa si abbia un verbo di pensiero e coniugato alla prima persona singolare; ché in tutti gli altri casi la certezza verrebbe meno: tanto se dicessi 'io passeggio', ad esempio, perché per ora è dubitabile se io abbia un corpo, quanto se dicessi 'egli pensa', perché di pensare è certo solo chi stia pensando, il pensiero essendo esclusivamente soggettivo.

Qui, nella 2a Meditazione, il *cogito* è presentato, non con la formula standard, «io penso, dunque esisto», bensì in altre due formulazioni:

– Mi sono persuaso che al mondo non esista nulla; ma io esisto di certo, se mi persuado di qualcosa.

– Qualcuno mi inganna? Ma io esisto di certo, se qualcuno mi inganna.

Sono però equivalenti, logicamente, alla formulazione standard. La prima, infatti, è equivalente a 'mi persuado di qualcosa, dunque esisto', ma anche *persuadersi* è un verbo di pensiero. La seconda viene a dire: ammettendo per ipotesi che io sia ingannato (da Dio, o da un genio

maligno), chi mi inganna, per ingannarmi, deve far sì che io creda qualcosa di difforme dalla verità; quindi vale 'credo..., dunque esisto', e, al solito, anche *credere* è un verbo di pensiero.

Nei *Princìpi della filosofia* (I, § 10) Cartesio preciserà che, per capire il *cogito*, si deve pur sapere «che cosa sia il *pensiero*, che cosa l'*esistenza*, che cosa la *certezza*, ed anche che *è impossibile che ciò che pensa non esista*», ma nelle *Meditazioni* non era necessario avvertirlo perché nozioni come queste sono così facili che non c'è bisogno di spiegarle. Ora, senza i concetti di pensiero, esistenza e certezza il *cogito* non si potrebbe neppure formulare (di quello di certezza si ha bisogno per dire che è quanto mai certo che io penso e quindi anche che esisto); mentre *è impossibile che ciò che pensa non esista* è un assioma, e secondo Cartesio i princìpi di questo genere non era affatto necessario enunciarli, perché non si dà il caso che mai li si ignorino, quando capiti di doverne far uso (ivi, I, § 49). A sua volta, l'assioma menzionato è una specificazione di uno più comprensivo: *il nulla non fa nulla*; e nella 3a Meditazione (cpvv. «Quando dico, dunque, che è la natura ad insegnarmi...», «D'altra parte, è manifesto per luce naturale...» e così via) lo troveremo riportato ad una apposita facoltà di conoscenza, denominata «luce naturale»; col che Cartesio intendeva riconoscergli validità intrinseca, non toccata dai dubbi della 1a Meditazione: neppure un Dio ingannatore potrebbe renderlo falso. Esplicitata, la struttura del *cogito* è allora questa:

(1) necessariamente (se *X* pensa, allora *X* esiste)
(2) ma io penso
▲ dunque, io esisto

Senza (1), quindi, non si potrebbe inferire che *io esisto*, ma la certezza di questa conclusione dipende dalla sostituzione, in (2), di *io* alla variabile *X* di (1)[12].

La «res cogitans», cosa pensante. Che cosa sono, io che so di esistere in quanto penso? La ricerca passa alla mia essenza, o «natura». Finora, l'unico passo avanti è stata la scoperta della mia esistenza, su tutto il resto si è rimasti nella situazione del dubbio; per cui chiedersi a questo punto che cosa io sia, è chiederselo quando ancora non si sa se esista nient'altro oltre a me che penso; e la risposta appare quindi obbligata:

preso così, a parte da checché d'altro, io sono *soltanto* una cosa che pensa. Prima del dubbio credevo – come credono tutti comunemente – di avere un corpo ed un'anima, alla quale delegavo le funzioni vegetative («nutrirsi»), animali («camminare», «sentire») e propriamente umane («pensare»). Ma di tutto ciò, ora, non ho più diritto di attribuirmi se non il pensiero. Dall'esperienza del *cogito* è emerso che il pensare non è una funzione fra altre, bensì costituisce la mia «natura»; perché, senza di essa, non ci sarei neanch'io (sono certo di esistere solo perché penso), ed essa è sufficiente a far sì che io sia quel che sono – una cosa che pensa – anche nel caso che nient'altro mi appartenesse. Alla cosa («sostanza») pensante Cartesio riserva poi il termine *mente*, in alternativa ad 'anima', per evitare le implicazioni di quest'altro termine in direzione della vitalità (l'anima come il principio che giustappunto verrebbe ad 'animare' un corpo).

Ma così è già affermata la spiritualità della mente ed escluso il materialismo?[13] Il tono di queste pagine ingenera perplessità. Però a decidere è la seguente messa a punto: «È bensì vero che tali cose [materiali] che suppongo che non esistano, ancora non le conosco; e non potrebbe darsi, allora, che in realtà non siano differenti da quel *me* che già conosco? Ebbene, questo non lo so, e per ora non ne discuto...». Così il materialismo non è ancora escluso; e quindi s'ha da intendere che, in quanto precedeva, non fosse affatto già asserito lo spiritualismo. All'inizio di questa Meditazione, Cartesio aveva proposto di trattare provvisoriamente per 'falso' quanto dubitabile. Poiché, dunque, che non esistano cose materiali andava assunto solo in base a tale proposta, ne viene che era da assumere nello stesso senso anche la conclusione, che io sono *soltanto* una cosa che pensa. Invece, con la messa a punto citata, si esce da siffatta convenzione; e si viene a porre la questione – spiritualismo o materialismo? – che rimarrà aperta finché non si avrà, nella 6ª Meditazione (cpv. «Anzitutto, dal momento che so che...»), la dimostrazione della distinzione reale della mente dal corpo, ossia di come il corpo e la mente dell'uomo siano due sostanze ognuna delle quali, per esistere, non ha bisogno dell'altra. Beninteso, di essere cose pensanti si è certi già qui, nella 2a Meditazione. È fin da ora indubitabile. Non è questo, dunque, ad aver bisogno di verifiche

ulteriori; bensì se – in quanto pensiamo – noi si sia o no *soltanto* cose pensanti, con esclusione del corpo. Qui si rimane infatti col dubbio che questo *soltanto* possa dipendere da una limitazione del nostro sapere; mentre nella 6a Meditazione si scoprirà, con una dimostrazione, che è realmente così. Su questa differenza Cartesio indirizzava l'attenzione del lettore già fin dalla *Prefazione* delle *Meditazioni* (cpv. «Prima obiezione: dal fatto che la mente umana...»); e nelle *Risposte* replicherà agli obiettori – concordi nel contestargli di aver preteso di dare per provata già qui la spiritualità dell'anima – rimandandoli invece alla 6a Meditazione.

La conoscenza dei corpi. È una parentesi, nello sviluppo delle *Meditazioni*. Viene ammesso provvisoriamente che i corpi esistano; ma per mostrare come la conoscenza di essi rimanga inferiore alla conoscenza di noi stessi in quanto pensiamo. Il tema direttivo è infatti che, anche nella vita quotidiana, i corpi li conosciamo, non già col senso, bensì con l'intelletto. Quel che sia un pezzo di cera, per esempio, non lo si potrà mai sapere, nonché con i sensi, neppure con l'immaginazione. Allorché un pezzo di cera si liquefi, infatti, passa per un numero infinito di forme geometriche diverse, dal momento che tale movimento è continuo (non discreto), e pertanto non può essere compreso dall'immaginazione, alla quale l'infinito è precluso, mentre è accessibile all'intelletto. All'inizio della 6a Meditazione, si troverà che la nostra immaginazione si ferma ben presto, per esempio a poligoni di pochi lati, ché non ci si può certo raffigurare mentalmente un poligono, mettiamo, di 1.000 lati, distinguendolo da uno di 999 o da uno di 1.001; e figurarsi allora l'infinito! Tutto quel che ha a che fare con l'infinito – sappiamo d'ora in poi – è di pertinenza esclusivamente dell'intelletto. Neppure è vero che, quando si ha di fronte una cosa materiale, noi la *vediamo*. Non vediamo affatto quel che chiamiamo, per esempio, 'cera', ossia quanto in essa permane attraverso i cambiamenti, e cioè la 'sostanza'; ma lo inferiamo dal fatto che vediamo, ogni volta, figura, colore, ecc. La nostra percezione, cioè, si limita ai «modi» (accidenti); e se siamo convinti di percepire invece proprio la cosa stessa, è perché scambiamo per percezione quella che in realtà è un'inferenza (c'è una figura geometrica; ma, poiché il nulla non ha proprietà, bisogna pure che ci sia qualcosa ad avere la proprietà di essere figurato in quel dato modo); e un'inferenza è

un'operazione intellettuale, non sensibile, e la sua conclusione è un «giudizio».

5. «Terza Meditazione»

Il problema della verità. Nelle prime due pagine della nuova Meditazione (anche qui l'andamento è implicitamente dialogico), è messo a fuoco il problema da risolvere, per poter avanzare nella ricerca.

La prima mossa, riprendendo dal *cogito*, è di tentare se non se ne possa già ricavare, per generalizzazione, addirittura il criterio stesso della verità: è vero tutto quello che si percepisce con chiarezza e distinzione[14]. Ma basta formulare una simile proposta, perché ne appaia l'illusorietà. Già s'era visto, infatti, come anche la verità delle conoscenze chiare e distinte, quali sono per eccellenza quelle matematiche, venisse a risultare dubitabile, attraverso l'ipotesi del Dio ingannatore (1a Meditazione, cpv. «E tuttavia nella mia mente è radicata una vecchia opinione...»); e tale ipotesi continua, tale e quale, a minacciare ancora la verità delle nostre evidenze, niente essendo intervenuto nel frattempo a modificarla. Si scoprirà bensì, poi, che il criterio della verità ora enunciato è senz'altro valido. Come proposto ora, dunque, non è materialmente falso, bensì ancora infondato. La differenza è fra la metodologia della conoscenza, da una parte, e, dall'altra, la sua giustificazione: non c'è altro modo di procedere che assentendo solo a quel che sia chiaro e distinto (come raccomandavano le regole esposte nel *Discorso sul metodo*); ma la questione ulteriore – metafisica – è se sia anche *vero*. Su ciò ancora non si è fatto alcun progresso. Lo si compirà invece, decisivo, con tutta questa Meditazione e la seguente, trovando appunto come dare fondamento al criterio della verità già da ora formulato.

A seconda di come si intenda, in queste due pagine, il cpv. «Ebbene, sì, se dipoi ho giudicato che si deve dubitare...», ne va della comprensione delle intere *Meditazioni*; poiché su di esso si sono fondate due interpretazioni, reciprocamente alternative, ma entrambe in contrasto con lo spirito e la lettera del testo. Tutto nasce dal fatto che al *cogito* vi sono effettivamente appaiate le verità matematiche, con l'esclamazione: «Mi inganni pure chi ne abbia il potere, ma non potrà mai far sì che io non sia niente, finché penserò di essere qualcosa,... od anche forse che la

somma di 2 e 3 sia più o meno di 5...!». Concluderne che allora di qui risulterebbe dubitabile pure il *cogito*, ricadendo anch'esso sotto l'ipotesi del Dio ingannatore, sarebbe in contrasto con tutte le *Meditazioni*[15]. D'altronde, qui si ha, semmai, un'assimilazione inversa, delle verità matematiche al *cogito*, come sottratte al dubbio, quindi, anche quelle (seppur non senza un accenno di esitazione: «od anche *forse* che...»). E tuttavia, di qui concludere che allora neppure le verità matematiche sarebbero dubitabili, sarebbe anche questo in contrasto con tutte le *Meditazioni*.

A leggere con attenzione, il senso è invece che le verità matematiche sono sì indubitabili, però esclusivamente dal punto di vista psicologico, e niente affatto dal punto di vista epistemologico, di fondazione della conoscenza. La rilevanza del capoverso è anzi proprio per la distinzione fra questi due punti di vista, introdotta ora per la prima volta (poi ripresa nella 5a Meditazione, cpvv. «In più, anzi, mi rendo anche conto che la certezza di tutto il resto...» e sgg.). Il primo punto di vista è meramente fattuale: per natura siamo fatti in modo che, allorché la nostra attenzione sia rivolta a qualcosa che percepiamo come evidente, non riusciamo a non assentire ad esso, e cioè a ritenerlo vero. Il secondo è invece normativo: si tratta di quel che è richiesto perché si possa essere sicuri (se l'impresa giungerà a buon fine) che, affidandoci a quell'impulso naturale, non si cada in una trappola, e cioè non ci si inganni. Onde procedere in questa ricerca, occorre quindi cominciare proprio col sospendere l'assenso a quel che pur percepiamo come evidente, dubitandone; e per ciò è necessario che si distolga l'attenzione da simili percezioni, perché non si inneschi più quel meccanismo impulsivo, ma è necessario anche che si disponga di una *ragione* sufficiente ad indurre appunto il dubbio pur su di esse. Per Cartesio, una sola ragione è capace di tanto: come sapevamo già, l'ipotesi che la nostra natura sia fatta male, e, in questo senso, si possa quindi dire che ad ingannarci sarebbe Dio stesso. Tutto ciò è in realtà soltanto ribadito, qui; e, a conclusione, si ha appunto il rifiuto che l'assimilazione di tutte le verità evidenti al *cogito* valga anche dal punto di vista epistemologico: per rimuovere la ragione di dubbio in questione – dice infatti Cartesio – si dovrà esaminare se Dio esista e se possa mai darsi che sia ingannatore,

perché altrimenti non si potrà essere certi di nient'altro (salvo, s'intende, ciò di cui già si è certi ancor prima di sapere nulla su Dio, e cioè del *cogito*, compreso l'assioma che lo regge). Col che è segnato il percorso, per questa 3a Meditazione.

Quanto infine alla qualificazione della ragione di dubbio in questione – l'inganno da parte di Dio – come «ben esile e meramente metafisica», non è certo una novità, perché da sempre il programma della ricerca era di considerare come falso, metodologicamente, tutto ciò in cui accada di riscontrare giustappunto anche la *minima* ragione di dubbio! «Ben esile»: non importa cioè quanto plausibile sia un dubbio, purché non del tutto cervellotico, e cioè comunque giustificato da una ragione, per quanto magari anche altamente improbabile (era già stato detto nella 1a Meditazione, cpv. «Ma non basta che di ciò mi sia reso conto...»). «Meramente metafisica»: cioè in se stessa priva di rilevanza pratica (anche un matematico ateo potrà continuare a procedere come sempre). Senonché l'indagine che ora si sta compiendo è giustappunto di... metafisica; e quindi non si ha qui alcuna concessione né un'accezione speciale del termine *metafisica*.

La via delle idee, primo tentativo: le idee avventizie. L'unico modo di procedere passa per un'indagine sistematica (ancorché qui molto veloce) sui nostri pensieri, perché su altro non si può puntare che su quel che è nella nostra mente. Sappiamo solo di essere delle cose che pensano, e quindi si ha da esplorare se dall'interno stesso del nostro pensare si possa trovare il modo di uscire da esso, ché, nel caso si fallisse, bisognerebbe concludere che di nient'altro al mondo si è certi che di se stessi in quanto si pensa. Fra i pensieri, dunque, l'attenzione si concentra – si capirà poi perché – su quelli che rappresentino qualcosa, ai quali viene riservato il termine *idee*. Qualsiasi cosa si pensi – il cielo, o una chimera, o Dio, ecc. – in qualche modo ce la rappresentiamo. Le idee, cioè, sono sempre idee *di* qualcosa; hanno ognuna un oggetto, ovviamente interno al pensiero stesso, e cioè un contenuto. Invece, negli altri generi di pensiero – allorché si voglia, o si desideri, ecc., o si giudichi – queste operazioni mentali che chiamiamo appunto volontà, passioni e giudizi («affermare o negare») vengono sì compiute in riferimento a oggetti rappresentati, e quindi a idee; però in esse c'è anche altro, oltre alla

rappresentazione di qualcosa. Dove c'è pensiero, quindi, si hanno sempre delle idee; ma queste possono darsi da sole, quali mere rappresentazioni di qualcosa, oppure fornire il materiale per atti mentali ulteriori. Importante è soprattutto tenere ben distinte le idee dai giudizi, perché – in quanto tali, cioè considerate in se stesse, senza riferirle ad altro, ché in questo caso interverrebbe un giudizio – le idee non implicano alcuna affermazione o negazione, e quindi non è possibile che siano mai false, laddove l'alternativa tra verità e falsità è propria appunto dei giudizi, e solo di questi.

Le idee, poi, vien naturale classificarle a seconda della loro presunta origine; perché alcune sembrano trovarsi già in noi (idee «innate»), altre venirci dal di fuori, dal mondo («avventizie»), ed altre ancora essere fatte, inventate, da noi o da altri («fattizie»), come, per esempio, l'idea della chimera. Anche questa tripartizione sarà valida, per Cartesio; ma qui non lo si può ancora sapere. Suggerita com'è, per ora, solo da quel che *sembra*, dall'impressione con cui le idee ci si presentano, rimane però tutta da verificare, perché il dubbio sull'esistenza delle cose materiali non è che il dubbio se le idee che ci sembrano avventizie non siano in realtà fattizie, e di idee innate ancora non sappiamo.

Si passa subito a considerare le idee supposte *avventizie*. Proprio queste, perché, siccome sono le sole che sembrano venirci dal di fuori, la speranza sarebbe di poter accertare che è effettivamente così, ché in tal modo si uscirebbe dal nostro pensiero, assicurandosi dell'esistenza anche di altro. Pare la mossa più naturale, cioè, dal momento che è sicuro che con idee fattizie non si può uscire dal proprio pensiero né sembra granché plausibile che si possa farcela con eventuali idee innate (ma scopriremo fra poco che invece proprio quest'altra sarà la strada giusta). Senonché Cartesio rifiuta entrambe le ragioni che normalmente inducono a ritenere che le idee avventizie ci vengano effettivamente dal di fuori: la involontarietà con cui si presentano, e la naturalità dell'impulso che ci porta a ritenerle provenienti dal di fuori. Così, a questo punto, tutto sembra bloccato: come accertare se al mondo ci sia o no anche altro, oltre a me? La scoperta del proprio pensiero aveva destato l'entusiasmo del meditatore, dopo l'angoscia del dubbio; ed ora invece il pensiero viene a presentarsi come una chiusura. Ieri (2a Meditazione) questa prigione sembrava dorata; ma oggi si deve prender

atto che ancora non s'è risolto nemmeno uno dei dubbi di ieri l'altro (1a Meditazione).

Nel corso di questo tentativo condotto sulle idee avventizie, ancor più che dell'*esistenza* di cose materiali si parla della «somiglianza» che di solito si dà per scontato che intercorra fra esse e le idee che ne abbiamo noi. La questione era stata toccata già un paio di volte, dal principio della Meditazione. Nel cpv. «Tuttavia, in passato prendevo per assolutamente certo e chiaro...», i pregiudizi fondamentali, a proposito delle cose materiali, erano specificati in due: non soltanto che fuori di noi esistano delle cose da cui ci vengano le idee che abbiamo di esse, ma anche che queste idee siano in tutto «somiglianti» a tali cose. Nel cpv. «Ma, per quanto riguarda le idee...», si dichiarava addirittura che «l'errore principale e quanto mai frequente» che si riscontri nei nostri giudizi è di ritenere che «le idee che si trovano in me siano simili, o conformi, a cose fuori di me». È la questione – che ritornerà in continuazione nelle *Meditazioni*, da ora alla fine – delle qualità sensibili (colori, odori, sapori, ecc.): oggettive, o soggettive? Oggettive significa appartenenti ai corpi indipendentemente dal loro essere sentiti o meno; soggettive, appartenenti solo al senziente. Quindi, se le qualità sensibili fossero soggettive (come Cartesio era convinto), allora le nostre idee delle cose materiali non sarebbero affatto simili ad esse, ché il colore, per esempio, sarebbe solo una sensazione, e non una proprietà in sé d'un corpo, ossia non sarebbe *nel* corpo, e così via[16]. D'ora in avanti, dunque, il dubbio sulle cose materiali si sdoppia in due: oltre che sulla loro esistenza, appunto anche sulla loro «somiglianza», perché «anche se quelle idee provenissero da cose diverse da me, non perciò ne seguirebbe che debbano essere somiglianti ad esse». Nel gergo filosofico corrente, la differenza sarebbe fra il mero realismo (*realismo*, naturalmente, come il contrario dell'idealismo) e, invece, quel realismo che di solito vien detto 'ingenuo'. E quindi saranno da risolvere entrambi questi problemi, nel prosieguo delle *Meditazioni*.

Secondo tentativo: la realtà 'oggettiva' delle idee. Dopo il fallimento del tentativo esperito sulle idee presunte avventizie, che fare? Fortunatamente, «mi si presenta però ancora un'altra strada, per ricercare se fuori di me non esista pur qualcosa, di ciò di cui ho in me le

idee». È l'*extrema ratio*; ché, se dovesse fallire anche questa, «non avrei proprio nessun argomento che mi renda certo dell'esistenza di alcun altro ente diverso da me» (com'è detto poco oltre, cpv. «Quanto più a lungo e attentamente esamino tutto ciò...»). Naturalmente anche la strada nuova è una *via delle idee*, e di nuovo alla ricerca della loro origine, perché, nel tentativo di uscire dal proprio pensiero, non si può muovere che da quel che vi si trova. Senonché ora non si inseguirà più, direttamente, l'origine presunta, apparente, delle idee, bensì si vedrà se, anche solo per una (ché basterebbe), si possa risalire ad un'origine certa di essa in qualcosa di diverso dal soggetto che mediti, però muovendo dal contenuto stesso delle idee, quindi cominciando col considerarle in se stesse. Ora, fra le idee che abbiamo nella mente, che sono delle cose le più svariate, l'unica che consenta quanto desiderato sarà l'idea di Dio (e si avrà così la prima dimostrazione della sua esistenza). Per procedere su questa strada, Cartesio ha però bisogno di tutta una batteria di nozioni e distinzioni che prende di peso dalla Scolastica dei suoi tempi. Per i lettori di allora erano correnti; ma al lettore di oggi vanno spiegate.

Intanto, la nozione di *realtà*, o *perfezione*. «Perfezione», per noi è un termine di valore, ma qui è identificato con l'essere stesso, cioè reso sinonimo di «realtà»; e, a sua volta, questa realtà-perfezione è suscettibile di gradi: dire che una cosa è più perfetta di un'altra equivale a dire che ha più realtà dell'altra. Sono gradi dell'essere, disposti gerarchicamente fra i due estremi del nulla e di Dio. L'esemplificazione di Cartesio si limita a pochi termini, categoriali: una sostanza è più perfetta, o ha più realtà, che non un modo (accidente), e una sostanza infinita (Dio) che non una sostanza finita.

La realtà o perfezione, poi, può essere «formale» (o «attuale») oppure «oggettiva». *Formale* è ogni realtà in se stessa, mentre *oggettiva* ogni realtà rappresentata, in quanto rappresentata. Un cane, se esiste, ha realtà «formale», mentre, se qualcuno lo immagina o lo ricorda, la sua realtà è «oggettiva». È *oggettiva* – naturalmente nel senso dell'oggetto interno del pensiero – quella realtà che non ci sarebbe se non ci fosse qualcuno a pensarla. Ma, se *A* si rappresenta *x*, oltre a questo *x* rappresentato c'è l'atto di *A* che se lo rappresenta, l'atto di pensiero, senza il quale non ci sarebbe alcuna realtà oggettiva di *x*, ma che non è esso stesso una rappresentazione. Un'idea non sarebbe un'idea se non avesse un

oggetto, ma non si darebbe mai neppure alcun oggetto interno del pensiero senza che qualcuno se lo rappresenti. E quest'altra è la realtà «formale» che è propria delle idee: il loro essere *modi* del pensiero. Quindi, mentre tutto il resto, al mondo, ha solo realtà «formale», le idee sono l'unica cosa ad avere tutt'e due le realtà, tanto quella «formale» quanto quella «oggettiva» (e questa duplicità è all'origine di quell'«equivoco» da cui Cartesio mette in guardia nella *Prefazione* delle *Meditazioni*, cpv. «Seconda obiezione: dal fatto che ho in me l'idea...»). Dal punto di vista della loro realtà formale, tutte le idee sono pertanto pari le une alle altre; mentre si differenziano quanto alla loro realtà oggettiva, cioè a seconda dei loro oggetti.

L'altra distinzione che Cartesio dà per scontata attiene al rapporto fra cause ed effetti, inteso, qui, come un rapporto di produzione. Questa causalità può essere o «formale» (in un senso diverso dal precedente) o «eminente»: *formale*, se la causa e l'effetto, cioè quanto prodotto da essa, sono ad un medesimo livello di realtà o perfezione; *eminente*, se non hanno la stessa natura, ma in compenso la causa ha più realtà o perfezione di quanto essa produca. Per esempio, fra padre e figlio la causalità sarebbe formale; ma fra un architetto e la casa (oppure fra Dio e la materia, si diceva nel Seicento) eminente.

La novità di Cartesio, nell'utilizzazione di questo armamentario, è di prendere sul serio la nozione di «*realtà* oggettiva». È pur realtà, anche questa; è qualcosa, non niente, anche un contenuto rappresentativo (benché ad un livello di realtà-perfezione inferiore rispetto alla corrispondente realtà «formale»). Ma di qualsiasi realtà è legittimo chiedersi da che sia prodotta, perché «è manifesto per luce naturale che... è impossibile che qualcosa sia prodotto dal nulla» (*il nulla non fa nulla*); e quindi si ha da chiederselo anche delle realtà oggettive che troviamo nella nostra mente[17]. L'ultimo passo è che, per spiegare causalmente una qualche realtà oggettiva, secondo Cartesio non è sufficiente rifarsi solo ad altre realtà parimenti oggettive: non si può andare all'infinito, prima o poi bisogna imbattersi in una realtà formale. La realtà «oggettiva» contenuta in un'idea non può dunque provenire che da qualche causa in cui sia contenuta almeno altrettanta realtà

«formale» (*almeno altrettanta*, perché, se fosse di meno, il di più che si troverebbe nella realtà oggettiva verrebbe dal nulla).

L'idea di Dio, e dimostrazione della sua esistenza. L'unica possibilità di uscire dalla chiusura nella propria mente, dunque, è di trovare in noi almeno un'idea la cui realtà «oggettiva» sia tale che si possa esser certi che non altrettanta realtà si trova in noi né «formalmente» né «eminentemente», e perciò non se ne possa essere noi la causa. A questo punto, basta esaminare le grandi classi di idee che sono nella nostra mente – di cose inanimate, animali, me stesso, altri uomini, angeli, Dio – per vedere che di tutte, eccetto quella di Dio, potremmo essere noi la causa, in modo formale oppure eminente, attraverso combinazioni varie di tali idee stesse. Invece, dell'idea di Dio non è possibile che si sia noi la causa, perché la sua realtà oggettiva (e cioè la rappresentazione intellettuale di quel che Dio è, della sua essenza) ha un grado di realtà che sovrasta di netto il grado di realtà – «formale», questa – che è proprio della nostra mente. Il concetto di Dio che genera questa certezza, Cartesio lo dà come chiaro a chi ci presti solo un po' d'attenzione (ma è anche l'unica definizione esplicita in tutte le *Meditazioni*): «una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e dalla quale siamo creati sia io stesso sia tutto quanto d'altro esista». Esplicitamente o implicitamente, questi attributi significano tutti infinità, in senso intensivo, e cioè grado massimo di realtà-perfezione. Ora, l'Infinito pensato è certo di meno che l'Infinito in atto (l'idea di Dio, meno di Dio); ma è di più che qualsiasi realtà finita, seppure in atto, «formale». E la sproporzione è tale che è impossibile che delle menti finite siano esse a produrre anche soltanto la rappresentazione intellettuale di quella infinità di perfezione. Questa la tesi di Cartesio; e ne segue che, se una mente finita ha l'idea dell'Infinito, non può essersela data da sé, ma deve venirle dall'Infinito medesimo.

Si scopre così che l'idea di Dio è *innata* in noi[18], e cioè (come spiegato alla fine della Meditazione) non «avventizia», sicuramente, ma neppure «fattizia», perché non siamo noi a stabilire arbitrariamente cosa pensare in essa («non mi è affatto possibile di toglierle o di aggiungerle alcunché»). Possiamo magari supporre che Dio non esista, ma non che non sia infinito, indipendente, ecc. Così Cartesio sostiene una priorità

implicita dell'idea dell'Infinito rispetto anche all'idea di noi stessi; perché da sempre ci sappiamo come di perfezione alquanto limitata – siamo consapevoli di desiderare, dubitare, ecc., cioè che ci manca molto – ma una simile consapevolezza non è possibile se non perché ci confrontiamo implicitamente, da sempre, con l'idea della perfezione massima. E questa originarietà dell'idea dell'Infinito fa tutt'uno con la sua positività: non è che ce la formiamo per negazione del finito (sarebbe un'idea 'fattizia'), bensì, esattamente al rovescio, abbiamo l'idea della finitezza per negazione di una parte della perfezione che pensiamo nell'idea dell'ente realissimo.

Quanto alla certezza (invulnerabilità dal dubbio) di questa dimostrazione dell'esistenza di Dio[19], dipende dall'assioma causale, garantito dalla «luce naturale» (e qui applicato alla realtà oggettiva dell'idea di Dio), e dalla indubitabilità della premessa fattuale che io ho in me l'idea di Dio. Questa dimostrazione ha cioè la stessa struttura dell'altra sola inferenza di per sé invulnerabile dal dubbio, il *cogito*:

	(1) il nulla non fa nulla
(1_a) se *X* pensa, *X* esiste	(1_b) il meno non fa il più
(2) io penso	(2) io ho l'idea di Dio
	(3) la realtà oggettiva dell'idea di Dio è più che non la mia realtà formale
▲ io esisto	▲ Dio esiste

Se si pensasse invece che la verità delle due conclusioni dipenda solo dalla chiarezza e distinzione delle idee coinvolte nelle rispettive inferenze, ne verrebbe che, al pari di tutte le altre evidenze, anche queste avrebbero bisogno di venire garantite dalla «veracità» di Dio. Ma, quanto al *cogito*, ciò sarebbe in contrasto con la sua anteriorità rispetto alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio e, poi, della sua «veracità»; e, quanto a queste dimostrazioni, si avrebbe il famoso 'circolo vizioso' tanto spesso attribuito a Cartesio, perché in esse verrebbe presupposta quella regola della verità dell'evidenza che, viceversa, sarà garantita solo dalla «veracità» di Dio. Quel che è invece richiesto per la dimostrazione dell'esistenza di Dio è che si intenda come parimenti garantito dalla «luce naturale», e cioè come un assioma inattaccabile dal dubbio, anche

(3), e cioè: non solo l'infinito formale è incommensurabilmente più di qualsiasi realtà finita, ma anche l'infinito rappresentato mentalmente è più che qualsiasi realtà finita, ancorché formale[20].

Un'altra dimostrazione dell'esistenza di Dio. È introdotta per venire incontro, un po', alle abitudini di pensiero comuni. Invece che dall'idea di Dio, com'è presente nella nostra mente, ora si muoverà dalla nostra mente stessa – e cioè da una cosa, o sostanza, anziché da un pensiero – per ricercarne, anche in questo caso, la causa (Cartesio annuncia, e poi ha sempre cura di ripetere: dalla nostra mente *in quanto ha in sé l'idea di Dio*, ma si può dare per sottinteso).

Ora, che sia io stesso a produrmi, è escluso, perché un ente che fosse addirittura causa della propria esistenza sarebbe anche in grado di acquisire qualsiasi altra perfezione che concepisca (perché chi può il più può anche il meno, ma nient'altro è più che passare dal nulla all'essere); però io concepisco molte perfezioni che tuttavia non sono in grado di acquisire. Causa della mia esistenza saranno quindi uno o più enti diversi da me. Ma, se la causa della mia esistenza fosse causa anche della sua, allora sarebbe, proprio per ciò, Dio stesso. Non è possibile, invece, che a produrmi siano, in serie (com'è nella successione delle generazioni), enti che a loro volta non siano causa della loro esistenza, bensì la debbano ad altri; perché in questione, qui, è la causa dell'esistere, mio o altrui, in qualsivoglia momento del tempo, ogni volta presente. Comunemente, il far durare qualcosa nell'esistenza viene chiamato 'conservazione'; ma perché un ente venga conservato è necessaria altrettanta forza quanta sarebbe sufficiente per produrlo una prima volta; e quindi a conservarmi in questo istante non può essere di certo una pluralità di cause successive le une alle altre, in serie.

È la dottrina della 'creazione continua', da Cartesio non inventata ma portata all'ordine del giorno, tanto che troverà subito uno svolgimento estremistico in quello che sarà l''occasionalismo'. La conservazione di un ente finito viene identificata con una vera e propria nuova creazione di esso in ogni frazione del tempo. Basta farci attenzione: in noi non si trova alcuna forza, né alcuna ragione, per cui, se esistiamo nel tempo t, si debba esistere anche nel tempo t_{+n}, per quanto piccolo si assuma n. La finitezza si definisce allora come il non essere causa di sé, e quindi

dipendere da altro. Una contingenza radicale; di contro alla quale Dio si staglia invece come l'ente che è *causa di sé* in senso positivo. E quest'ultima è la maggiore novità introdotta da Cartesio nella teologia razionale: pressoché priva di precedenti, avrà grande sviluppo in Spinoza. Nelle *Risposte* alle *Obiezioni*, si trova spiegato che Dio è *causa sui* in quanto è essenzialmente potenza, immensità di potenza.

Tutte e due le dimostrazioni della 3a Meditazione sono *a posteriori*, come si dice, perché vi si parte da un effetto di Dio – l'idea stessa di lui in noi, ovvero la nostra mente – per risalire a lui come causa (*a priori* sarà invece la dimostrazione che si troverà nella 5a Meditazione, che muoverà dall'essenza stessa di Dio). Senonché, tradizionalmente, le prove *a posteriori* – per esempio le cinque «vie» di san Tommaso – muovevano da ogni e qualsiasi effetto, per arrivare a Dio quale Causa prima. A muovere invece dall'idea di Dio o dalla mente, per un verso Cartesio è obbligato dall'impianto stesso delle *Meditazioni*, ché a questo punto ancora non sappiamo se esista altro oltre alla nostra mente. Ma, per un altro verso, dimostrare l'esistenza di Dio sulla base dell'idea di lui importa il massimo dei vantaggi: il Dio di cui si dimostra l'esistenza risulta così automaticamente conforme all'idea che abbiamo di lui; per cui, venendo a conoscere che esiste, già se ne conosce anche l'essenza. Ciò avrà una grossa funzionalità rispetto all'insieme delle *Meditazioni*; perché dalla perfezione di Dio si potrà subito ricavare l'attributo che più stava a cuore a Cartesio, per tutto lo sviluppo ulteriore della ricerca: la sua «veracità», ossia il fatto che è impossibile che egli ci inganni (si veda alla fine di questa Meditazione, e all'inizio della 4a). Rispetto alla tradizione, poi, la differenza è suggerita nelle *Risposte*: muovere dall'idea di Dio, anziché da qualsiasi altro effetto, ha il vantaggio di insegnare «non solamente che vi è una causa di me, ma, di più, che questa causa contiene ogni sorta di perfezioni, e pertanto è Dio» (*OF*, vol. II, p. 103; ma altrettanto, a leggere attentamente, già nel cpv. «Tutta la forza di questa prova dell'esistenza di Dio...»). Come dire, quindi, che san Tommaso, per esempio, non aveva affatto dimostrato l'esistenza di Dio, bensì, eventualmente, solo di una causa prima, senza però poterla garantire come davvero infinita, o perfettissima. Saranno poi Hume e Kant ad utilizzare questo punto: ammesso (ma non concesso) che,

partendo dal mondo, si dimostri che è opera di un saggio artefice, non ne viene che sia anche l'ente supremo.

In contrasto con la tradizione è anche la pretesa di Cartesio che l'idea di Dio sia «massimamente chiara e distinta», «la più chiara e la più distinta di tutte quelle che sono in me» (benché non lo si 'comprenda', in quanto non possiamo comprendere l'Infinito). Il rovescio di quanto pensava, di nuovo, per esempio san Tommaso: che su questa terra di Dio abbiamo solo una conoscenza umbratile, per analogia, o *per speculum et in ænigmate*, come dice la Bibbia. Viceversa, la nuova metafisica seicentesca, che prese le mosse da Cartesio andando però anche oltre di lui, fu segnata dalla convinzione che di Dio si abbia un'idea «adeguata», come dirà Spinoza. Ma, a sua volta, una simile superbia fu scontata a caro prezzo, perché, dopo il mezzo secolo in cui tutto ciò si svolse, ne seguì addirittura il crollo della teologia razionale.

6. «Quarta Meditazione»

Questa Meditazione ha un andamento più filato delle altre. E può essere considerata una grossa parentesi: dalla 3a si passerebbe bene alla 5a.

Comincia con l'enunciazione della «veracità» di Dio, già avanzata alla fine della 3a. È impossibile che Dio inganni le sue creature, ossia, al solito, che le abbia fatte in modo tale che esse si ingannino sistematicamente; perché ciò sarebbe incompatibile con la sua perfezione. È mai pensabile che chi è onnipotente ricorra ad un mezzuccio come l'inganno? Come potrebbe voler ingannare chi non ha bisogno di niente? E così è risolto il dubbio che era stato avanzato nella 1a Meditazione, sulla base di quella che era, allora, solo una «vecchia opinione» ricevuta, dell'onnipotenza di Dio. Quel che allora non si capiva, per mancanza di attenzione intellettuale, era che proprio l'onnipotenza è in contraddizione con qualsiasi ipotesi di inganno, diretto e indiretto. Dall'inizio della 3a Meditazione sappiamo che a quanto conoscano con chiarezza e distinzione gli uomini danno comunque l'assenso per un impulso naturale; ed è ora che apprendiamo che in ciò la nostra natura è affidabile. Possiamo seguire tale impulso, in quanto ce lo garantisce la «veracità» di Dio. Egli ci avrebbe fatti in modo che ci inganneremmo senza averne colpa, infatti, se si desse mai che non

sia vero quel che conosciamo con chiarezza e distinzione, appunto perché noi non riusciamo a non considerarlo vero, quando colpisca la nostra attenzione. E così è posta la premessa decisiva anche per la soluzione di tutti gli altri dubbi, come si vedrà via via nel seguito. Quanto si trova nella 5a e nella 6a Meditazione sarà retto appunto dal principio della «veracità» di Dio, che quindi si configura quale perno per la risoluzione delle questioni ch'erano state presentate come bisognose di controllo critico. La «veracità» di Dio è il valico, nell'itinerario seguìto nelle *Meditazioni*: prima d'ora la strada era in salita, d'ora in poi sarà in discesa.

Allorché era stata formulata l'ipotesi che Dio ci inganni, nella 1a Meditazione, era stata avanzata anche una riserva: «Però – si replicherà – forse Dio non ha voluto che io mi ingannassi così, ché di lui si dice anche che sia sommamente buono» (*forse* e *si dice*: un'altra opinione ricevuta); ma era stata messa da parte con questa considerazione: «Eppure, se contraddicesse alla sua bontà l'avermi creato tale che io mi inganni sempre, parrebbe in contrasto con tale bontà anche permettere che io mi sbagli qualche volta; ma questo non si può certo dire che non avvenga». Orbene, la 4a Meditazione tutt'intera è la soluzione di questo dubbio (senza più il riferimento popolaresco alla *bontà* di Dio). Una questione di 'teodicea' – come si sarebbe detto in seguito, da Leibniz in poi – che tradizionalmente era stata affrontata a proposito del peccato. E in effetti gli argomenti che Cartesio avanzerà, per sostenere la compatibilità degli errori umani con la «veracità» di Dio, sono gli stessi che da secoli erano usati per sostenere la compatibilità dei peccati umani con la santità di Dio.

La domanda d'avvio, dunque, è se l'errore sia «negazione» oppure «privazione». Un'altra coppia di derivazione scolastica, questa: *negazione* era la mancanza, in una cosa, di ciò che non appartiene alla sua natura, per esempio di un organo della vista in una pietra, della proboscide nei cavalli, e così via, ché degli enti di ogni classe si può sempre dire che mancano, in questo senso, di infinite cose che hanno enti di altre classi; *privazione*, invece, la mancanza, in un ente, di qualcosa che appartiene alla natura della classe di cui è membro, per esempio la mancanza di un occhio o di un braccio in un uomo. In questo secondo caso, e solo in questo, il difetto è reale, a mancare è qualcosa che dovrebbe essere

posseduto, ed è tutt'altro che indifferente per chi ne venga a soffrire; ed è quindi anche giustificato chiedersi perché Dio lo consenta. Gli argomenti con cui Cartesio risponde sono i seguenti.

Primo: la insuperabile ignoranza dei fini di Dio da parte degli uomini, data la disparità tra l'infinito e il finito. I fini di Dio rientrano in quel che di lui non comprendiamo; ma in compenso intendiamo con tutta chiarezza e distinzione perché non li possiamo comprendere: in caso diverso, Dio non sarebbe Dio. Quest'argomento era tradizionalissimo; ma notare che Cartesio ne trae spunto per una dichiarazione fuori tema, però fondamentale per la sua fisica: l'esclusione del finalismo dall'ambito della ricerca sulla natura.

Secondo: per essere valutato adeguatamente, il creato ha da essere considerato nella sua totalità, senza isolare delle creature singole, perché queste risultano magari difettose, se considerate a sé, e tuttavia è possibile che proprio così contribuiscano alla perfezione del tutto, di modo che il creato risulti migliore, complessivamente, di quanto sarebbe se invece fossero migliori tali creature, in quanto tali (argomento di sant'Agostino).

Terzo: la libertà del volere umano. Era la spiegazione classica del peccato dell'uomo; e, per poterla trasferire anche all'errore, Cartesio procede ad una dottrina del giudizio che invece è affatto sua, originale. Che solo nel giudizio si può trovare la falsità o l'errore, sappiamo dalla 3a Meditazione; ma, secondo Cartesio, il giudizio presuppone sì la facoltà di conoscere – l'intelletto, in senso generico – però non dipende dall'intelletto. A giudicare, infatti, è la volontà, o facoltà di scegliere, o libero arbitrio. Infatti i giudizi rientrano fra ciò che gli uomini compiono, o non compiono, volontariamente; ché dipende dalla loro decisione se asserire *p* o asserire *non-p*, oppure non asserire né *p* né *non-p* (l'alternativa principale è dunque fra impegnare il proprio giudizio, affermando o negando, e invece sospenderlo). Ai giudizi l'intelletto fornisce (quando li fornisca) solo i materiali bruti, che naturalmente non sono delle idee isolate, bensì vere e proprie «conoscenze», di come stiano le cose (nel senso più ampio); ma, per parte sua, senza alcuna affermazione o negazione. L'intelletto è cioè una facoltà passiva[21]; e perciò l'errore non è mai imputabile ad esso. Quanto veniamo ad

apprendere intellettualmente potrà infatti essere o chiaro e distinto oppure inadeguato a farci decidere a ragion veduta; ma in tutti i casi dire di sì, o di no, o rifiutare di dire di sì quanto di no, sono decisioni.

L'errore dipende allora dalla differenza fra l'intelletto e la volontà quanto alle rispettive estensioni: l'intelletto è sempre finito, più o meno limitato, mentre la volontà in se stessa non ha limiti (se in qualcosa l'uomo somiglia a Dio, è in questo), perché consiste solo nel decidere, e questo è un atto unitario: si dà o non si dà, ma non può darsi di più o di meno. Quindi, l'errore si verifica allorché si dica di sì o di no relativamente a ciò di cui si abbia, non già proprio nessuna conoscenza, ma una conoscenza parziale, inadeguata, in quanto oscura, o comunque confusa, cioè non completamente chiara. Per evitare l'errore basta allora che si sospenda il giudizio tutte le volte che ciò su cui si abbia la tentazione di giudicare non sia chiaro e distinto. Ora, di sospendere l'assenso in simili situazioni di incertezza abbiamo senz'altro il potere, cioè siamo liberi di sospenderlo o no, perché in tal caso siamo «indifferenti» a giudicare o non giudicare, in quanto per definizione non abbiamo ragioni cogenti né per affermare né per negare. Ma in tal caso si ha allora anche il *dovere* di non giudicare, di non affermare né negare, e, se non ci si comporta così, se ne ha colpa. Ed ecco allora l'errore umano assimilato al peccato; e la responsabilità attribuitane all'uomo. L'errore è senz'altro un difetto, dovrebbe non macchiare una creatura razionale, è «privazione», cioè, e non mera «negazione» (come sarebbe invece un'ignoranza insormontabile); ma ne è autore l'uomo stesso.

Dio ne riesce discolpato. Non gli si può contestare, infatti, di aver dato all'uomo un intelletto limitato, perché questa è una «negazione», e non una «privazione», la finitezza attenendo alla natura stessa dell'uomo; e la volontà gliel'ha data invece che più ampia non si potrebbe desiderare, semplicemente in quanto gliel'ha data, non ammettendo essa più e meno. Vero è che, se Dio non ci sostenesse continuamente, neppure saremmo capaci di alcunché; ma non perciò si ha il diritto di rimproverargli di concorrere anche a quelle operazioni della nostra volontà che ci portano agli errori (o ai peccati), perché, quando agiamo male, Dio concorre con noi, sì, ma solo in quanto, in se stesso considerato, un simile agire è pur una perfezione (siamo maggiormente

perfetti essendone in grado che non se non lo fossimo) e non in quanto sia eventualmente mal diretto da noi. La conclusione è la risposta all'interrogativo iniziale: l'errore umano è «negazione» o «privazione»? È «privazione» in rapporto all'uomo, e «negazione» in rapporto a Dio.

Onestamente Cartesio riconosce però che Dio avrebbe pur avuto modo di far sì che evitassimo di errare, anche senza perciò mutare la nostra natura (per esempio facendo sì che non dimenticassimo mai la regola di non giudicare di quel che non sia chiaro). E, per liberarsi anche da questa difficoltà residua, egli ricorre all'argomento sopra enunciato per secondo, il quale quindi viene a risultare – si noti bene – quello decisivo: se gli uomini fossero soli al mondo, sarebbe senz'altro meglio così; ma, nel complesso delle creature, è meglio che ce ne siano di tutti i generi, alcune soggette all'errore ed altre no, perché in tal modo nel creato c'è più varietà, meno monotonia. Una considerazione di carattere estetico, dunque, nella tradizione agostiniana.

7. «Quinta Meditazione»

Le essenze matematiche. Dopo la parentesi della 4a Meditazione, la ricerca della verità – e cioè la soluzione dei dubbi – si sposta sulle cose materiali, ma anche in questo caso muovendo dalle idee che ne abbiamo, indipendentemente dal fatto se esistano o no, al di fuori di noi, cose corrispondenti ad esse. Di un corpo, dunque, concepiamo in modo chiaro e distinto l'estensione, o grandezza, la figura, la posizione, il movimento, ecc., e cioè le caratteristiche quantitative (le cosiddette qualità primarie); e le idee di esse sono innate. Cartesio lo argomenta, al solito, mostrando che non sono né avventizie (abbiamo idee anche di figure geometriche delle quali non ci sia mai accaduto di trovare esempi sensibili, e su di esse dimostriamo teoremi), né fattizie: possiamo infatti pensarle o no, a nostro piacere, però non possiamo manipolarle a nostro piacere, ché gli angoli interni del triangolo rimangono uguali a 180 gradi anche se per caso si preferisse diversamente. Gli enti matematici sono quindi, in se stessi, «nature», o «essenze», o «forme» immutabili, eterne. Non sono un mero niente, anche se per caso non esistesse alcunché di materiale. Indipendentemente dall'esistere o meno di corpi, gli enti matematici sono qualcosa (= non niente, in latino *nonnihil*)

appunto perché se ne dimostrano delle verità. E queste sono verità in sé: un teorema lo scopriamo, non lo inventiamo, era vero già prima che venisse scoperto, e lo sarebbe anche se nessuno lo scoprisse mai. Gli enti e le verità matematiche hanno dunque una sorta peculiare di essere (non diciamo *esistenza*, per riservare questo termine ad eventuali cose esterne a qualsiasi mente): una sussistenza in sé, che fa tutt'uno con la loro validità intrinseca.

Questa concezione, nettamente platonica, era in alternativa alla concezione costruttivistica e convenzionalistica della matematica, come costruita da noi attraverso opportune stipulazioni, che sostenevano ad esempio Hobbes e Gassendi, fra gli obiettori alle *Meditazioni*. E così viene risolto uno dei dubbi che, nella 1a Meditazione, erano stati fatti dipendere dall'ipotesi del Dio ingannatore: «e allora, come posso sapere se egli non abbia fatto in modo che non ci siano affatto... *figure*, *grandezze*, *luoghi*...?»; e restaurata la validità della posizione 'galileiana' nei confronti della quale era stato allora sollevato tale dubbio. Ora risolto, naturalmente, sul fondamento della «veracità» di Dio: «ho già dimostrato ampiamente che è vero tutto quel che conosco chiaramente» si limita a ricordare qui Cartesio, rimandando così alle due Meditazioni precedenti (per poi ripetere che già naturalmente siamo portati ad assentire a quanto si conosca con evidenza). Pedantescamente: concepisco chiaramente, attraverso la dimostrazione del teorema apposito, che gli angoli interni del triangolo sono uguali a 180 gradi, quindi – data la «veracità» di Dio – è vero che gli angoli interni del triangolo sono uguali a 180 gradi; concepisco chiaramente che una simile verità non è inventata da me o da chiunque altro né è stata ricavata osservativamente, quindi – data la «veracità» di Dio – essa è una verità in sé, non dipendente da convenzioni umane o da constatazioni empiriche; concepisco chiaramente che l'essenza del triangolo è definita dall'insieme delle proprietà che, al pari dell'uguaglianza degli angoli a 180 gradi, se ne dimostrano, e quindi – data la «veracità» di Dio – esso è una natura, o essenza, o forma, immutabile ed eterna. Invece, se avessero ragione Hobbes e Gassendi, noi tutti ci inganneremmo irrimediabilmente ogni volta che percepiamo le verità matematiche

quali in effetti le percepiamo, e cioè appunto come «eterne», indipendenti da noi[22].

Quanto alle cose materiali, ne risulta la *possibilità* che esse esistano (come verrà detto in principio della 6a Meditazione), appunto perché la loro essenza è l'estensione, quindi di natura matematica, e conoscere l'essenza di qualcosa è già sapere che può anche esistere realmente, in quanto dotato appunto di una propria «natura» intrinseca. Meramente la *possibilità* (non ancora la realtà); ma questa la si accerta dunque attraverso lo scrutinio delle nostre idee, senza bisogno di informazioni di fatto[23].

Un'altra dimostrazione ancora dell'esistenza di Dio. È di nuovo una parentesi, introdotta per analogia con le dimostrazioni matematiche.

Secondo l'idea che ne abbiamo, Dio è, per essenza, l'ente perfettissimo, cioè dotato di tutte le perfezioni; ma è ben una perfezione anche quella di esistere; quindi negare che Dio esista equivarrebbe a sostenere che l'ente perfettissimo manca di una perfezione, e questa sarebbe una contraddizione bella e buona. L'errore dell'ateismo, cioè, sarebbe addirittura logico. Una definizione di Dio è appunto questa: l'ente alla cui essenza appartiene di esistere, o la cui esistenza è necessaria; ché altrettanto non è pensabile di nient'altro.

L'analogia di questa argomentazione con le dimostrazioni matematiche è nella connessione logicamente necessaria fra un'essenza ed una sua proprietà: fra Dio e la sua esistenza, dunque, così come fra il triangolo, per esempio, e l'uguaglianza dei suoi angoli a 180 gradi. Naturalmente, perché ciò valga occorre che anche l'idea di Dio sia innata, e quindi rappresentazione di una natura, o essenza, immutabile ed eterna; e Cartesio lo prova con l'argomento, che già ha usato in precedenza, dell'impossibilità di toglierne o mutarne alcunché. La questione decisiva relativamente a Dio, l'alternativa fra teismo e ateismo, è dunque se l'idea che ne abbiamo sia o no 'fattizia'.

Questo argomento è *a priori* (o 'ontologico', come si dice da Kant in poi), a differenza delle due dimostrazioni della 3a Meditazione. Era stato avanzato già da Anselmo d'Aosta, ed allora screditato da san Tommaso. Dopo Cartesio, conobbe invece notevole successo per un secolo, fino a Leibniz, prima di venir travolto dalle critiche di Hume e di Kant. Ma – si noti bene – qui, nelle *Meditazioni*, è presentato come un argomento

meramente *ad hominem*, contro chi ritenesse certe le verità matematiche ma non l'esistenza di Dio (ce n'erano a quei tempi). Anche nel caso che non fossero vere le due dimostrazioni della 3a Meditazione – dice infatti Cartesio, che naturalmente era ben lungi dal concederlo – ugualmente «io dovrei esser certo dell'esistenza di Dio *almeno altrettanto quanto* finora lo sono sempre stato delle verità matematiche». Il presente argomento non è quindi da considerare alla pari con quelle che, nelle *Meditazioni*, rimangono allora le sole prove autentiche dell'esistenza di Dio, appunto quelle della 3a.

Validazione del criterio della verità. La parte conclusiva della Meditazione spiega in che consista la garanzia che alla nostra conoscenza fornisce Dio. La sua «veracità» ci assicura dunque che non ci inganniamo a ritenere vero quanto concepiamo chiaramente e distintamente. Ma può sembrare che in tal modo non si sia poi guadagnato granché, dal momento che anche spontaneamente, anche senza sapere nulla della «veracità» divina, noi diamo l'assenso a quanto conosciamo appunto come evidente. Invece, la differenza è fondamentale.

Intanto, che non si riesca a rifiutare l'assenso all'evidenza, e cioè a dubitarne, è un *dato di fatto* (siamo fatti così); ma questo attiene alla nostra psicologia, mentre la questione filosofica, relativamente alla conoscenza umana, è normativa: comportarsi così è corretto o no? Di qui l'ipotesi dell'inganno sistematico, introdotta allorché non si sapeva ancora se tale impulso fosse affidabile o no; e c'era ben da porre la questione, ché tante volte gli impulsi naturali anche i più radicati si rivelano fallaci. La «veracità» divina viene dunque a fornire la giustificazione che prima mancava: ci assicura che possiamo tranquillamente comportarci in quel modo in cui di fatto ci comportiamo da sempre. Ora sappiamo che va bene così, non ce ne avremo a pentire.

Questa è dunque la soluzione del dubbio sulla verità dell'evidenza, che era stato formulato, nella 1a Meditazione, allorché ci si era chiesti se per caso non accada che io mi inganni anche «ogni volta che sommo 2 e 3, o conto i lati del quadrato». In più, però, l'assenso spontaneo si rivolge all'evidenza attuale, quando sia presente, ché solo in tal caso essa ci si impone non lasciandoci scelta; ma la nostra attenzione varia in

continuazione, passa da un oggetto all'altro, e il ricordo di un'evidenza trascorsa (anche quando sia esatto) non è più un'evidenza. Come poter mantenere fiducia, allora, nelle evidenze che si siano avute, che si sappia di avere avute, ma non si abbiano più? Quasi mai le nostre evidenze sono puntuali: per tutto ciò che non sia mera rilevazione occasionale, infatti, ci sono i giudizi a cui arriviamo, ma ci sono pure le ragioni per cui ci arriviamo, le quali possono essere anche molto complicate. Ed è normale (chiunque lo può sperimentare con certi ricordi scolastici) che ci si rammenti delle conclusioni ma non delle ragioni che le giustificano: ricordiamo di aver compreso chiaramente e distintamente che *p*, ma non sapremmo più dire perché avevamo concluso che *p*. In questa situazione potremmo essere assaliti ogni volta dal dubbio: e se fossimo fatti in modo tale da ingannarci anche su cose come *p*, che pure abbiamo conosciuto con evidenza? Avremmo solo delle «opinioni» instabili, anziché una vera conoscenza, una «scienza», ossia un sapere cumulativo; saremmo costretti a tornare da capo ogni volta, che sarebbe un lavoro di Sisifo. La veracità di Dio, eliminando tale dubbio, ci garantisce appunto l'affidabilità dei nostri patrimoni di conoscenza (non, ovviamente, la fedeltà della nostra memoria: chi la senta insicura prenda appunti, ha detto una volta Cartesio).

8. «Sesta Meditazione»

L'immaginazione. Come tema direttivo della 6a Meditazione è enunciata la questione dell'esistenza o meno di cose materiali; ma, prima di addivenire alla soluzione di questo dubbio, si dovrà attendere un po'. Certo, si sa già che essa è *possibile* (dall'accertamento della realtà delle 'essenze' delle cose materiali nella prima parte della 5a Meditazione). Ora si aggiunge che è anche *probabile*, perché per spiegare una facoltà come l'immaginazione meglio di tutto sarebbe poter postulare che, allorché immagina, la mente umana si rivolga a qualche parte di un corpo a cui sia unita (allusione al cervello), trovandovi oppure proiettandovi figure di cose materiali (*trovando* o *proiettando*, a seconda che si tratti di immaginazioni involontarie oppure volontarie). Naturalmente, in se stessa l'immaginazione è una forma del pensiero; ma non costitutiva dell'essenza della mente: anche senza

immaginazione, una mente rimarrebbe una mente, al contrario di quel che accadrebbe se venisse meno l'intellezione, ché in tal caso neppure si saprebbe di pensare; ed è appunto questa accidentalità della forma immaginativa del pensiero a suggerire che essa dipenda da qualcosa che sia altro dalla mente, purché a questa anche strettamente congiunto.

Sui sensi. Poiché così non si va al di là di una probabilità, ma sul probabile permarrà sempre il dubbio, la decisione sulla *realtà* dell'esistenza di cose materiali, e cioè se si sia o no autorizzati a ritenerla certa, non può che essere trasferita sui sensi, per vedere se la attestino essi. Così sarà, infine; ma qui Cartesio prende le cose alla larga, cominciando addirittura con l'esporre le credenze comuni sui sensi, e cioè le vecchie opinioni acritiche contro le quali erano stati elaborati i dubbi iniziali della 1a Meditazione, e poi rievocando anche le ragioni principali di tali dubbi. Questo modo di procedere si giustifica per il fatto che, nel seguito della Meditazione, in realtà si decideranno anche altre questioni dipendenti parimenti dalle supposte informazioni dei sensi – e cioè l'eventuale unione della mente con un corpo suo particolare e la «somiglianza» o meno, o solo parziale, fra le cose materiali e le percezioni che ne abbiamo – e quindi è opportuno ripresentare in un quadro complessivo tutto quanto su cui si avrà ora da decidere.

Sulle credenze comunemente indotte dai sensi, nei cpvv. «In passato, dunque, sentivo...» e sg., si trovano indicazioni che non hanno riscontro altrove nelle *Meditazioni*. È l'unico luogo in cui per un momento di quelle credenze sono anche ricostruite le motivazioni. Viene spiegato, nell'insieme, perché spontaneamente gli uomini arrivino fino a persuadersi di «non avere alcuna idea nell'intelletto senza averla avuta prima nei sensi». Questo era un luogo comune degli Scolastici (alla lettera, salvo l'intromissione del termine *idea*); e così Cartesio viene a chiarire come mai i suoi avversari filosofici sostenessero quel che sostenevano: in quanto traducevano in termini speculativi quello che in realtà è l'atteggiamento naturale verso il mondo. Le convinzioni correnti quanto al corpo proprio già erano state considerate nella 2a Meditazione, cpv. «Che cosa mai dunque ritenevo di essere prima d'ora?...»; ma qui l'attenzione è portata, per la prima volta, sull'aspetto

pratico, vitale, delle sensazioni: appetiti, come fame e sete, ed affetti, come piacere e dolore (su questa tematica sarà costruita, fra poco, la dimostrazione dell'unione reale della mente col corpo nell'uomo). Nella 3a Meditazione era stata posta la questione della «somiglianza» fra cose e percezioni; e qui è spiegata la ragione di una convinzione così radicata: è naturale credere che le idee delle cose materiali assomiglino a queste cose stesse, e cioè le rappresentino come sono, per il buon motivo che di tali cose non abbiamo conoscenza se non per mezzo di quelle idee.

Dopo la rievocazione anche dei dubbi portati, nella 1a Meditazione, sulle credenze appena ricordate, si ha l'annuncio sintetico di come si procederà nel risolverli: cpv. «Ma, ora... non ritengo di certo che sia da ammettere imprudentemente tutto quanto sembra che mi venga dai sensi, e però neppure che sia da revocare in dubbio tutto quanto». Mentre i dubbi avevano coinvolto indifferenziatamente tutto quanto ci venisse dai sensi, invece ora verranno risolti differenziatamente, alcuni positivamente ed altri negativamente. Senonché, prima di passare all'esecuzione di questo programma, si trova qui la dimostrazione della distinzione reale della mente dal corpo.

Distinzione reale della mente dal corpo. Qui «reale» significa *sostanziale*: se due o più cose possono esistere l'una senza l'altra, sono distinte realmente, e cioè sono, ciascuna, una sostanza; ché è *sostanza* una cosa che per esistere non ha bisogno di altro (salvo che Dio la mantenga in essere). Il criterio è dunque la separabilità: due o più cose sono ognuna una sostanza se, quando fossero separate le une dalle altre, ognuna continuerebbe ad essere quel che era (nel caso, poi, di una separazione effettiva, verrebbero sì meno i modi dipendenti, in ognuna, dall'unione con le altre, ma anche soltanto questi). Qui i termini sono due, e di entrambi abbiamo un'idea distinta: «soltanto una cosa che pensa», la mente, e «soltanto una cosa estesa» il corpo. Soltanto pensante, la mente, perché depurata delle funzioni tradizionalmente attribuite all''anima' in funzione del corpo (vegetativa, locomotiva, sensitiva), e soltanto esteso, il corpo, perché ridotto a nient'altro che materia e movimento, e cioè a meccanismo, anche nel caso che si tratti di corpi viventi (la biologia come un capitolo della fisica). L'eliminazione,

quindi, di un livello intermedio – la vita – fra il mero pensiero e la mera materia. È questo il 'dualismo' di Cartesio.

Dimostrazione della distinzione reale fra mente e corpo:

(1) Dio ha il potere di fare tutto ciò che noi intendiamo chiaramente e distintamente come possibile;
(2) ma intendiamo chiaramente e distintamente che alla nostra essenza non appartiene se non di essere cose pensanti;
(3) e Dio può far sì che, in quanto menti, noi si esista separatamente dai nostri eventuali corpi;
▲ dunque, le nostre menti sono distinte realmente dai corpi a cui siano eventualmente unite.

Così si viene a mostrare non soltanto che la mente è distinta realmente, e quindi separabile, dal corpo, ma anche come sia possibile una separazione effettiva fra di essi, e cioè chi sia in grado di attuarla: Dio. Ciò, al fine di aprire una prospettiva sull'immortalità della mente (al qual proposito sono comunque da vedere le precisazioni nel *Compendio delle Meditazioni*). Distinguendo invece pedantescamente le due questioni, si potrebbe riscrivere (come Cartesio stesso suggerisce nelle *Risposte* alle *Obiezioni*) più o meno così:

(i) Dio non inganna;
(ii) ma noi intendiamo chiaramente e distintamente che alla nostra essenza non appartiene se non di essere cose pensanti;
▲ dunque, le nostre menti sono distinte realmente dai corpi a cui siano eventualmente unite;
[iv] [e, poiché Dio ha il potere di fare tutto ciò che noi intendiamo chiaramente e distintamente come possibile, egli può far sì che, in quanto menti, noi si esista separatamente dai nostri corpi].

La premessa (2) o (ii) l'avevamo in serbo fin dalla 2a Meditazione, allorché il meditatore s'era chiesto cosa fosse, subito dopo essersi scoperto esistente in quanto pensante. Senonché allora (cpv. «È bensì vero che tali cose che...») era anche sopravvenuto il dubbio se per caso il pensiero non fosse una modalità del corpo. La soluzione era stata rimandata: «Ebbene, questo non lo so, e *per ora* non ne discuto...»; ma eccola, adesso. Quel che pensavamo di noi stessi nella 2a Meditazione atteneva alla nostra convinzione soggettiva; mentre ora – mercé la veracità divina – risulta vero oggettivamente, non più dubitabile.

In che i sensi dicono il vero: *a) esistenza delle cose materiali*. Che i corpi esistano, è vero, perché lo si può dimostrare. Così:

(1) veracità di Dio [premessa generale, di principio]

(2) involontarietà delle sensazioni, e nostra inclinazione naturale a credere che derivino da cose corporee [premessa specifica, fattuale]

▲ dunque, esistenza reale dei corpi.

Se le sensazioni non provenissero effettivamente da corpi, non avremmo alcun modo di rendercene conto, il nostro errore rimarrebbe assolutamente incorreggibile, e quindi, anziché un semplice errore, sarebbe un vero e proprio inganno. Ma, una volta che si sappia che, data la veracità di Dio, non può darsi che così avvenga («non può darsi che nelle mie opinioni si trovi alcuna falsità senza che in me ci sia anche la capacità di correggerla»), allora siamo autorizzati ad escludere che le sensazioni siano prodotte, anziché da corpi, da menti, come potremmo essere noi stessi in quanto pensanti, mediante qualche facoltà fantasmagorizzante di cui non si sia consapevoli, oppure potrebbe essere Dio od anche «qualche altra creatura» (allusione al genio maligno della 1a Meditazione, il quale infatti era supposto mandarci immagini menzognere di corpi inesistenti). Questa è la soluzione del dubbio immaterialistico ch'era stato fatto dipendere dalla figura del Dio ingannatore («come posso sapere se egli non abbia fatto in modo che non ci siano affatto terra, cielo, cose estese...?»), e sempre ribadito nel corso dell'opera, in particolare allorché nella 3a Meditazione era stata tentata la strada delle «idee avventizie» per vedere se portasse ad accertare qualche realtà che non fosse la nostra mente. Allora (cpv. «A proposito, in particolare, delle idee che considero...») erano stati presi in considerazione proprio i due argomenti che ricompaiono nella presente dimostrazione: involontarietà e inclinazione naturale; ma erano stati anche rifiutati come non probanti (critica ripetuta anche poco avanti la presente dimostrazione, nel contesto della rievocazione dei motivi del dubbio, cpv. «In seguito, però, molte esperienze hanno fatto crollare...»). Quel che allora non valeva, ora invece vale, perché allora era considerato a sé, ed ora invece in congiunzione con la veracità di Dio. Quei due argomenti, cioè, non si garantiscono da soli, però acquistano forza probante una volta che si sia accertato che Dio non inganna (mentre in quel punto della 3a Meditazione neppure sapeva se davvero Dio esistesse).

b) unione reale della mente col corpo, *negli uomini*. Anche questa è vera, perché – dice Cartesio – «insegnata dalla natura». Finora non c'era certo stata indulgenza per pretesi insegnamenti della natura; ma la diffidenza vien meno, ora che dire che qualcosa è insegnato dalla natura – naturalmente intendendo per *natura* nostra quanto ci è stato dato da Dio – equivale a dirlo garantito dalla sua veracità. Ci ingannerebbe, infatti, se le nostre menti avessero con i nostri corpi solo un rapporto del genere di quello che ha un nocchiero col suo naviglio, di utilizzazione e direzione dall'esterno (la concezione platonica); perché invece il corpo lo *sentiamo*, e lo sentiamo come *nostro*, tutt'uno con noi, nelle sensazioni che ci vengono dai «sensi interni», come dolori e piaceri fisici, fame, sete, ecc. Simili appetiti e sentimenti sono confusi di loro natura, non per mancanza di diligenza da parte nostra; ma è proprio tale confusione ad attestarci in modo chiaro e distinto che in noi la mente è unita ad un corpo. Così è risolto il dubbio: *e se io non avessi corpo?*, ch'era stato proposto con l'argomento specifico del sogno, nella 1a Meditazione (oltre che, ovviamente, quando si dubitava dell'esistenza di corpi in generale).

Unione *reale*, fra la mente e il corpo, significa interazione causale fra di essi. Qui è considerata solo l'azione che va dal corpo alla mente (e alle sensazioni vanno aggiunte anche le immaginazioni involontarie e le passioni). Per la direzione dalla mente al corpo, Cartesio indicherà i movimenti volontari (comprese le immaginazioni volontarie). Ma la compatibilità di questa unione reale, fra la mente e il corpo nell'uomo, con una distinzione reale fra di essi, sarà uno dei punti più discussi delle *Meditazioni*, già durante la vita di Cartesio. Il problema era se sia possibile una causalità fra sostanze completamente eterogenee; ed accompagnò il pensiero europeo per un secolo. Le metafisiche seicentesche saranno soluzioni di questo problema, alternative fra di loro, ma tutte anche a Cartesio. L'occasionalismo di Malebranche, il 'parallelismo' di Spinoza, l'immaterialismo e l''armonia prestabilita' di Leibniz deriveranno dal rifiuto dell'unione reale, una volta accettata la distinzione reale (a rifiutare invece la distinzione reale erano per un verso gli Scolastici, e per un altro, naturalmente, i materialisti).

In che i sensi non dicono il vero: dissomiglianza fra i corpi e le sensazioni. È falso, invece, che i sensi insegnino come i corpi sono fatti, qual è la loro natura, quali proprietà hanno realmente. Vero il realismo, quindi, ma non il realismo 'ingenuo'. Gli esempi sono tre, ripetuti: la credenza nel vuoto, cioè che non ci sia niente là dove i sensi non sono colpiti da niente; la credenza nell'oggettività delle qualità sensibili, cioè che i corpi siano in se stessi come vengono sentiti da noi; e la credenza nell'uguaglianza fra le dimensioni reali degli astri e quelle apparenti. Quest'ultima – risalente all'epicureismo antico – è rispolverata da Cartesio a prova degli estremi di assurdità a cui può portare la fiducia acritica nei sensi quali fonti di informazione sui corpi. Ma già nella 3a Meditazione (cpv. «È vero poi che quelle idee non dipendono...») era stato proposto un confronto fra le due idee che abbiamo del Sole – quella sensibile e quella astronomica – appunto per sottolineare la differenza, o la non–somiglianza, fra le nostre idee sensibili e le cose di cui sono idee[24]. La credenza nel vuoto – anch'essa di tradizione atomistica, ma ben presente nel Seicento – era poi direttamente contraria all'identificazione della materia con l'estensione. Per Cartesio, invece, allorché sembri che ci sia il vuoto, è perché si ha a che fare con una materia che, in ragione della sua struttura particellare, è al di sotto della soglia della nostra percezione. E questa grossolanità dei nostri sensi, la ristrettezza dell'ordine di grandezza di quanto cade sotto di essi, è un ulteriore motivo per diffidarne. Infine, della questione dell'oggettività o meno delle qualità sensibili già si sa dai tanti accenni precedenti. Qui viene aggiunto che le diversità che avvertiamo nelle nostre sensazioni, di colori, suoni, calore, ecc., corrisponderanno pur a delle differenze nei corpi da cui quelle sensazioni provengono, cioè nei corpi ci sarà ben «qualcosa» che produce in noi quelle diversità di sensazioni; ma qualcosa di non accessibile attraverso i sensi stessi, e di nuovo per la limitazione dell'ordine di grandezza di quanto è percepibile da essi, ché tali differenze atterranno alla costituzione submacroscopica della materia.

Tuttavia, non perciò si può dire, propriamente, che si sia di fronte a degli 'errori dei sensi' – o che, come invece all'inizio della 1a Meditazione, essi ci ingannano – perché tutto ciò «mi sembra insegnato

dalla natura, e invece non m'è venuto da essa, bensì dall'abitudine di giudicare sventatamente»; e, se si tratta di *giudizi*, ne siamo responsabili noi (come si è appreso dalla 4a Meditazione). D'altra parte, però, davvero le percezioni qualitative non sono affatto insegnamenti della natura, non hanno proprio nessuna verità, di alcun genere? Se fosse così, non sapremmo *perché* Dio faccia sì che sentiamo i corpi proprio in quel modo, con colori, sapori, odori, ecc.; ma, una volta introdotta la nozione di «insegnamenti della natura», la nostra natura è risultata finalizzata: quel che Dio ci dà ce lo dà perché ci sia utile, ci se ne possa giovare. La risposta è che in effetti anche le percezioni qualitative hanno pur una funzione, solo che non teoretica, bensì pratica: ci istruiscono, non già su quel che i corpi siano, perché questo è di competenza solo dell'intelletto (come sapevamo dall'analisi del pezzo di cera nella 2a Meditazione), ma su quel che sia utile oppure dannoso a noi in quanto siamo composti di mente e corpo, affinché si sia in grado di ricercarlo, oppure evitarlo, o correre ai ripari.

Gli «errori della natura». L'accenno alla funzione pratica dei sensi fa sorgere una questione del tutto imprevista: che dire di quei casi in cui le informazioni fornite dai sensi sono in contrasto con la nostra conservazione? Se le sensazioni ci sono date da Dio per il nostro vantaggio, perché talora ci recano danno? Un esempio è la secchezza di gola di un idropico, che gli viene dalla sua malattia, la quale però peggiora proprio se ingerisce liquidi. Di nuovo una questione di 'teodicea', dunque, dopo quella della 4a Meditazione; ma, questa, ben diversa: là erano a tema i nostri errori conoscitivi, quindi qualcosa che compivamo noi, mentre qui qualcosa che gli uomini – alcuni uomini – subiscono, perché quelli considerati ora sono invece veri e propri «errori della natura». E là la soluzione era di addossare alla nostra libertà tanto la responsabilità dell'errore quanto i rimedi possibili; mentre qui è una comparazione statistica fra i casi normali e i casi disgraziati, per concludere che è di gran lunga preferibile che l'uomo sia fatto com'è fatto, in modo cioè che i casi disgraziati siano solo pochi, anziché se, per evitare questi, fossero danneggiati tutti coloro, ben più numerosi, che ora sono sani.

Simile soluzione non sembra al livello dell'impostazione della questione, che era tutta una critica di possibili scappatoie (tanto che storicamente agì fortemente sull'abbandono della teodicea tradizionale, a partire da Malebranche). Ma offre a Cartesio l'occasione di presentare, esemplificativamente, uno squarcio della sua fisiologia meccanicistica: la legge della trasmissione rigida di uno stimolo, attraverso i nervi, dal punto normale di partenza fino al cervello, senza possibilità di localizzazioni alternative intermedie (per cui, per esempio, un mutilato a un piede continua a sentire come se gli dolesse il piede). Parenteticamente (cpv. «Se un orologio, per esempio, non indica le ore correttamente...») è esibita anche la tesi dell'animale-macchina: se un uomo fosse solo corpo, non unito ad una mente (ma allora, in realtà, non sarebbe più un uomo), non sarebbe essenzialmente diverso da un orologio, ché non sarebbe costituito se non da materia e movimento. Infine, nel cpv. «Poi, noto che la mente non è...», si trova anche la legge psicofisica fondamentale di Cartesio: la trasmissione dell'informazione dal corpo alla mente (e, s'intende, anche dalla mente al corpo) attraverso il cervello, anzi quella «piccola parte» di esso che altrove egli chiamerà la ghiandola pineale.

Sogno e veglia. L'ultima pagina delle *Meditazioni* presenta una brusca soluzione dell'unico dubbio che finora non ne avesse ricevuta: il dubbio sul sogno. Per distinguere la veglia dal sogno, un criterio certo c'è – al contrario di quel che sembrava nella 1a Meditazione – ed è la continuità spazio-temporale delle nostre percezioni. È stridente la sproporzione con l'enfasi che là era stata posta su tale argomento; ma a questo punto è venuta meno la motivazione per cui questo argomento era stato introdotto, essendo stati già risolti, nel frattempo, i dubbi relativi agli oggetti sui quali esso portava, come, in generale, l'esistenza di cose materiali, e, specificamente (com'era nella 1a Meditazione), il corpo proprio del meditatore.

[1] Questa quarta parte Cartesio l'aveva aggiunta da ultimo, in fretta e in furia. Ed egli aveva riconosciute senz'altro fondate le critiche rivoltegli, al riguardo, da alcuni corrispondenti (le rievocherà anche nella *Prefazione per il lettore* premessa alle *Meditazioni*). Questo fu dunque il contesto in cui maturò la decisione stessa delle *Meditazioni*: la volontà di rimediare all'infelice uscita nel *Discorso*. Quelle discussioni epistolari sono infatti del 1637 e del 1638, e dell'inizio del 1639 la decisione di concentrarsi tutto in un'opera monografica di metafisica; mentre dal *Discorso sul metodo* chiunque sarebbe stato autorizzato ad attendersi piuttosto una fisica, dal momento che l'aveva rivolto (non poco ingenuamente) ad ottenere una sorta di autorizzazione preventiva a rendere pubblica, senza incorrere in guai, appunto la propria fisica.

[2] Cfr. Cartesio, *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1992, vol. I, pp. 21 e 57. Nel seguito si rimanderà a questa edizione in 4 voll., a cura di E. Garin, con la sigla *OF* (dei testi maggiori le traduzioni, di vari autori, sono dalle versioni francesi).

[3] Per la verità, così apparirebbe dalla lettera ai dottori di teologia della Sorbona, in capo alle *Meditazioni*; ma è naturale che, per sollecitarne l'approvazione, Cartesio puntasse su quel che più avrebbe potuto far breccia su di loro. Invece, l'isolamento delle questioni di Dio e della mente umana nel prolungamento del titolo che per le *Meditazioni* era stato indicato da Cartesio – *Meditazioni di filosofia prima*, e basta – sarà stato un'iniziativa di Marin Mersenne, al quale Cartesio aveva delegato tutte le incombenze della stampa.

[4] Dal titolo – peraltro quanto mai goffo – della versione in francese del 1647, benché approvata dall'autore: *Méditations métaphysiques touchant la première philosophie* ecc.

[5] Reminiscenza di una presentazione della metafisica che Cartesio aveva intrapresa (ed abbandonata) precedentemente, intitolata *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, ma, questa, nella forma classica di un dialogo fra personaggi diversi (*OF*, vol. I, pp. 95-121).

[6] Per queste *Risposte* alle *Obiezioni*, annesse alle *Meditazioni*, vedi la n. 13 alla *Prefazione per il lettore*.

[7] Appunto perché così erano intesi nell'obiezione: «la *natura corporea,* considerata in generale, e l'estensione di essa; la *figura* di quel che è esteso; la quantità, ossia la *grandezza* e il numero delle cose estese; il *luogo* in cui esse si trovano; il tempo in cui durano, e così via» (v. *infra*, p. 31).

[8] L'ateismo viene evocato per il sospetto che ci sia chi magari lo preferirebbe, di contro ad un'ipotesi come quella di un Dio ingannatore, per evitarne le conseguenze distruttive delle nostre certezze. A questa eventuale scappatoia (che non sarà certo da mettere sul conto dell'uomo comune) Cartesio risponde che, anche se Dio non esistesse, i dubbi considerati precedentemente – introdotti appunto con l'ipotesi che invece Dio esista, ma ci inganni – resterebbero intatti, perché, anzi, quanto meno perfetto sia ciò a cui si debba il nostro essere, tanto più è probabile che noi ci si inganni, dal momento che ingannarsi è segno di imperfezione. Come ragione dei dubbi sulla realtà delle essenze matematiche e sulla verità dell'evidenza conoscitiva, vale dunque, in realtà, il dilemma: *o* un Dio ingannatore *o* una natura cieca; ma in entrambi i casi il risultato è lo stesso.

[9] Rispettivamente, se a pensare sia una sostanza apposita oppure la sostanza materiale stessa, e se le cose materiali, nell'eventualità che esistano, siano o no «somiglianti» alle sensazioni che in tal caso ne deriverebbero (quest'ultimo sarà l'unico, dei dubbi, che avrà una soluzione negativa).

[10] Ciò vale, naturalmente, per chiunque pensi.

[11] Per il concetto larghissimo di «pensiero», in Cartesio, che viene ad includere ogni fenomeno mentale, si veda poco avanti: «Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente». Nei *Princìpi della filosofia*, I, § 9: «Col termine *pensiero* intendo tutto ciò che avviene in noi essendone noi consci... E così non solo intendere intellettualmente, volere, immaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare».

[12] Cartesio ha sempre rifiutato che il *cogito* abbia una struttura sillogistica, cioè del tipo: tutto ciò che pensa esiste, ma io penso, dunque io esisto; perché, per sapere che tutto ciò che pensa esiste, dovrei già esser certo, prima, che penso e che esisto anch'io, ma allora non avrei più bisogno di arrivarvi passando attraverso una proposizione universale quale premessa. Invece, si noti bene, (1) non è affatto una proposizione universale, e cioè una generalizzazione, bensì un principio modale, che serve da regola di inferenza. Da solo, quindi, non ci fa conoscere alcuna esistenza; però consente che si venga a sapere che qualcosa esiste – nel nostro caso, *io* – una volta che gli si aggiunga l'altra premessa, (2), accertata indipendentemente.

[13] Con materialismo si intende la tesi che a pensare sia il cervello, e quindi noi si sia sì delle cose che pensano, però materiali, ossia la tesi che esistano esclusivamente sostanze corporee e la mente sia meramente un «modo» di alcune di esse; come per esempio sosterrà Hobbes nelle sue *Obiezioni* a questo punto delle *Meditazioni*.

[14] Questi due termini – o il sinonimo «evidenza» – Cartesio li usa in continuazione, e con grande enfasi, ma senza mai definirli (salvo che nei *Princìpi della filosofia*: «distinto» sarebbe ciò che non soltanto sia chiaro, ma lo sia interamente). Comunque, il modello della chiarezza e distinzione è rappresentato dalle verità matematiche, in quanto conosciute perfettamente, delle quali si sa cioè tutto quello che ci sia da sapere.

[15] Ne viene invece l'urgenza di rendersi conto che, a garantire il *cogito* come indubitabile sotto ogni condizione, non era affatto la sua evidenza da sola. Certo, tutto è chiaro e distinto, nel percorso che, dalla premessa che «io penso», porta, mercé l'assioma che sappiamo, alla conclusione che «io esisto»; ma in più questa inferenza vale anche nell'ipotesi che io sia ingannato, da Dio o da chicchessia (vedi, nella 2a Meditazione, nel corso del cpv. «Suppongo dunque che tutto quel che vedo ora sia falso...»). In quanto invulnerabile dal dubbio, il *cogito* è dunque un'evidenza assolutamente privilegiata. Nel seguito, si troverà che altrettanto privilegiata è l'evidenza dell'esistenza di Dio; e che il *cogito* la precede solo quanto all'ordine della scoperta.

[16] Naturalmente, non perciò sarebbe da escludere che tali sensazioni siano poi prodotte in noi da corpi esterni, nel caso che questi esistano, in qualche maniera che non ci sia palese (una causalità, in tal caso, senza «somiglianza»); né che nei corpi ci siano invece delle altre proprietà effettivamente somiglianti a come vengano percepite, quali erano, secondo Cartesio, le proprietà quantitative.

[17] Poiché per qualsiasi realtà vale il principio causale (come si troverà subito), ma le idee hanno una doppia realtà, ognuna di esse avrà dunque due cause. Ma la causa della realtà «formale» di qualsiasi idea è sempre la stessa: procedono infatti, da chi pensa, tutte «nella stessa maniera», in quanto *modi* della mente. Saranno invece diverse – a seconda del contenuto di ogni determinata idea – le cause di queste loro specifiche realtà «oggettive». Salvo che per le idee 'fattizie', poi, tali cause saranno anche altre che non la mia mente. In presenza specificamente dell'idea di Dio, Cartesio risponderà alla domanda sulla causa della sua realtà «oggettiva» sostenendo che essa è innata in me, e cioè che mi deriva da Dio stesso, nel senso che questi mi ha fatto con una natura tale per cui io sono capace di

pensarla; anche se, come qualsiasi altra, pure l'idea di Dio è un pensiero mio, e, considerata come tale, quindi nella sua realtà «formale», ha origine dalla mia mente, alla quale infatti è richiesto non poco impegno per pensarla (non è che sia Dio a pensare se stesso in noi). E vale in generale – si badi – che la tripartizione delle idee in innate, avventizie e fattizie (allo stato ancora solo annunciata provvisoriamente) riguarderà esclusivamente l'origine prima delle loro rispettive realtà «oggettive».

[18] Neppure per Cartesio *innatezza* significa – e questa avvertenza valga una volta per tutte – che Dio ci abbia dato, o abbia messa in noi, l'idea di lui stesso (oltre che, si vedrà, anche altre) come se la realtà «oggettiva» di un'idea fosse qualcosa che possa venire trasferito. Basta che, creandoci, ci abbia data la facoltà di pensarlo con verità, perché una simile facoltà non potremmo averla se non ci venisse appunto da lui. Viene suggerito alla fine della Meditazione: «E in verità non è affatto strano che a porla in me [l'idea di Dio] sia stato Dio, creandomi, affinché fosse come il marchio dell'artefice impresso sulla sua opera; ma poi *non è neppure necessario che un tal marchio sia qualcosa di diverso dall'opera stessa*». Infatti, quest'opera sono io in quanto mente; ma, se il marchio – e cioè l'idea di Dio – non è diverso dalla mia mente, vuol dire che io sono in grado di formarla da me stesso. Poi, nelle *Risposte* (*OF*, vol. II, pp. 101-102): «la facoltà di avere in sé l'idea di Dio non potrebbe essere in noi, se il nostro spirito, che è una cosa finita, non avesse Dio come causa del suo essere». – L'idea di Dio ha dunque, fra l'altro, il privilegio d'essere la prima idea che ci si riveli come effettivamente innata (è argomentato nei cpvv. «Infatti, in me c'è certamente l'idea di sostanza...» e sgg., e nel cpv. «Mi resta da esaminare solo in qual modo io abbia ricevuto da Dio...»); e già così è in parte risolto il dubbio (formulato nel cpv. «Delle idee, poi, alcune mi sembrano innate, altre...») che invece le idee possano essere «tutte quante innate, oppure tutte quante avventizie, oppure tutte quante fattizie». Verrà superato integralmente allorché, nella 6a Meditazione, si procederà ad accertare l'esistenza reale anche delle cose materiali, dal momento che l'unica cosa che non abbia bisogno di venire 'dimostrata' è che alcune delle nostre idee, invece, sono effettivamente «fatte» da noi.

[19] Ma altrettanto vale, *mutatis mutandis*, anche per l'altra dimostrazione dell'esistenza di Dio, che seguirà subito.

[20] Il punto debole dell'argomentazione sarà semmai quest'ultima assunzione, dal momento che Cartesio sostiene pure che ogni realtà oggettiva è meno che la corrispondente realtà formale («per quanto imperfetto sia questo modo d'essere per cui qualcosa è oggettivamente nell'intelletto mediante un'idea...»). Ma allora la realtà oggettiva dell'idea di Dio è meno che la realtà formale di Dio, cioè non è infinita anch'essa; quindi cade la necessità che possa esserne causa solo Dio, e non si può escludere che invece ne possa essere causa io stesso, ossia che essa, anziché innata, sia un'idea 'fattizia'.

[21] Naturalmente, già la conoscenza è per lo più acquisita con la nostra ricerca, e quindi anch'essa con un impegno volontario, non foss'altro che per la fatica dell'attenzione, che può essere anche alquanto dura; ma, una volta che comunque la si sia acquisita, non dipende più dalla volontà, che di suo non può mutarvi alcunché.

[22] Indipendenti anche da Dio (come nel platonismo classico)? No di certo, per Cartesio. Ma perché dipendenti dall'intelletto di Dio, nel senso che questo sia il loro luogo originario (come in tutta la tradizione che aveva preso avvio da sant'Agostino)? Neanche questo, per lui; perché egli aveva una dottrina segreta, al riguardo, che ancora nelle *Meditazioni* non fa trapelare, ma si deciderà a rendere pubblica nelle *Risposte* (*OF*, vol. II,

pp. 361, 399-400, 402-403): le 'essenze' e le relative 'verità eterne', che valgono per noi, sono state stabilite *liberamente* da Dio. Cioè, egli le ha decise come ha voluto, e, se l'avesse preferito, avrebbe potuto deciderne anche di contrarie a quelle che – ma solo in virtù di tale decisione – ora si impongono a noi come assolutamente necessarie, in senso logico. Quali mai potrebbero essere, delle verità alternative a quelle che per noi non ammettono, invece, alternative, ci è impossibile comprendere; però ciò rientra nella nostra incapacità, al solito, di 'comprendere' l'infinito, ché la libertà di Dio si estende sino alle essenze ed alle verità logiche perché altrimenti ne andrebbe della sua *onni*potenza. D'altra parte, la «veracità» di Dio interviene a neutralizzare le conseguenze disastrose che da una simile dottrina sembrerebbero derivare, a prima vista, per la conoscenza umana: si può stare sicuri che, una volta presa la propria decisione, Dio vi si atterrà per sempre, appunto perché le essenze e le verità logiche noi le concepiamo come «eterne ed immutabili». Nella 5a Meditazione, si può quindi dire, c'era solo questa conclusione, in se stessa consuonante con il tradizionale platonismo cristianizzato, ma perché senza la premessa, esclusivamente sua, di Cartesio, che ancora egli non s'era risolto a rendere pubblica.

[23] La matematica e la fisica – spiegherà Cartesio – hanno un oggetto identico: l'estensione. La differenza è che la matematica lo assume solo come possibile, mentre la fisica anche come esistente di fatto.

[24] Un esempio di ben maggiore attualità si trovava nelle *Regole per la guida dell'intelligenza*: «se, partendo da tutte le notizie che l'osservazione ci ha fornito intorno agli astri, si domanda che cosa possiamo affermare dei loro movimenti, non si deve assumere gratuitamente che la terra è immobile e fissa al centro delle cose, come fecero gli antichi, perché a noi è sembrato così fin dall'infanzia, ma anche ciò deve essere revocato in dubbio, per esaminare poi che cosa si possa giudicare di sicuro in proposito» (*OF*, vol. I, p. 69). Se nelle *Meditazioni* quest'esempio non si trova, è per prudenza, dopo la condanna di Galileo, sopravvenuta nel frattempo.

Cronologia della vita e delle opere di Descartes

1596: nasce a La Haye, in Turenna, da una famiglia di piccola nobiltà (*Cartesius* sarà la latinizzazione del cognome Descartes). Dall'anno seguente, mortagli la madre, viene allevato da una balia in casa della nonna materna.

1607-15 circa: compie il corso regolare di studi presso il collegio gesuitico di La Flèche.

1616: consegue il diploma di diritto canonico e civile presso l'università di Poitiers.

1618-19: soggiorna in Olanda, dove si arruola nell'esercito del principe Maurizio di Nassau. Incontra Isaac Beeckman, fisico matematico, che lo indirizza alla 'nuova scienza'. A lui Cartesio dedica il suo primo scritto, *Compendium musicæ*.

1619-20: viaggia per l'Europa centrale, dove è cominciata la guerra che sarà detta dei trent'anni (per un certo periodo si arruola nell'esercito del duca Massimiliano di Baviera). Nella notte fra il 10 e l'11 novembre 1619 ha tre sogni, che interpreta come allusivi ad una sua missione nel campo del sapere (il tutto ci è pervenuto nel manoscritto intitolato *Olympica*).

1623-25: dopo un ritorno in Francia, viaggia per l'Italia (ma non se ne sa di più).

1625-28: soggiorna in Francia, per lo più a Parigi, dove frequenta il circolo che si raccoglie attorno al padre Marin Mersenne e conosce personalità come gli oratoriani Pierre Bérulle e Guillaume Gibieuf. È il periodo delle ricerche matematiche, che lo portano alla scoperta della 'geometria analitica'. Lavora alle *Regulæ ad directionem ingenii* (ma le interrompe definitivamente nel 1628).

1628: si trasferisce in Olanda, dove rimarrà fino al 1649 (salvo alcuni viaggi in Francia), cambiando più volte il luogo di residenza.

1628-29: attende ad un «trattato di metafisica», in latino, non pervenutoci.

1629: intraprende ricerche di fisica; e subito si dà alla composizione del *Monde* (o *Traité de la lumière*), della *Dioptrique* e delle *Météores*.

1633: avuta notizia della condanna di Galileo, decide di non pubblicare *Le monde*, già quasi ultimato.

1637: pubblica in Olanda, anonimo, il *Discours de la méthode…, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette méthode*; donde l'inizio delle polemiche da parte dei

tradizionalisti.

1641: pubblica a Parigi (e nel 1642 ad Amsterdam) le *Meditationes de prima philosophia*, con le *Obiectiones* di vari autori (Caterus, Mersenne, Hobbes, Arnauld, Gassendi ed altri) e le sue *Responsiones* ad esse.

1643: comincia la corrispondenza con la principessa Elisabetta del Palatinato.

1644: pubblica ad Amsterdam i *Principia philosophiæ* (la prima parte sulla metafisica ed altre tre sulla fisica) redatti in brevi paragrafi, nella speranza che così si prestassero ad essere utilizzati per l'insegnamento della filosofia nei collegi. Con un'*Epistola* a stampa si difende dalle accuse infamanti e dalle minacce del teologo calvinista Gisbert Voet.

1645: il magistrato di Utrecht vieta la pubblicazione di scritti pro o contro Cartesio. Successivamente le polemiche si sposteranno all'università di Leida.

1647: escono a Parigi le traduzioni in francese delle *Meditationes* e dei *Principia*, autorizzate dall'autore. Dopo che nel 1642 Gassendi ha replicato alle *Risposte* alle sue *Obiezioni* con un'opera apposita (*Disquisitio metaphysica*), al posto di tali *Obiezioni* e *Risposte* Cartesio inserisce una replica alla *Disquisitio*.

1647-48: stende le *Primæ cogitationes circa generationem animalium* e la *Description du corps humain*, pubblicate postume. Pubblica le *Notæ in «Programma» quoddam*, contro il suo ex-seguace Regius.

1649: pubblica a Parigi *Les passions de l'âme*, nato dalla corrispondenza con Elisabetta. Si trasferisce a Stoccolma, presso la corte reale, cedendo alle insistenze della regina Cristina.

1650: muore di polmonite.

1663: le sue opere sono inserite nell'Indice dei libri proibiti.

Nota al testo

Delle *Meditationes* è qui riprodotto il testo a cura di Ch. Adam, nel vol. VII, uscito nel 1900, di quella che è tuttora l'edizione di riferimento delle *Œuvres de Descartes*, negli ultimi decenni sempre ristampata, con integrazioni, ed ora anche in economica, dall'editore Vrin, Paris; ma con le correzioni introdotte da F. Alquié nel testo che si trova nel vol. II, uscito nel 1967, delle *Œuvres philosophiques* di Descartes, da lui curate, Garnier, Paris. La numerazione del testo latino tra parentesi quadre nel testo è quella delle pagine della prima edizione, del 1641, riportata nell'ed. Adam.

Si sono modernizzate la grafia e l'interpunzione. Si è spostato il frontespizio interno, da dove si trova in tutte le edizioni – e cioè avanti la 1a Meditazione – a capo di tutto. La divisione dei capoversi, l'Adam dovette rifarla di suo, perché, nelle edizioni uscite vivente Cartesio, fino alla metà circa della 5a Meditazione non s'andava a capo mai, e nel seguito cervelloticamente. Essa è dipoi divenuta standard; ma qui non la si è mantenuta, privilegiando l'aiuto che all'intelligenza del testo può venire da una scansione che abbia l'occhio più al contenuto che all'estetica tipografica. Per lo stesso motivo, si sono inseriti alcuni stacchi – interlinee in bianco – là dove all'interno di una Meditazione si ha un cambiamento di argomento.

La traduzione, quanto alla sintassi e all'articolazione dei periodi più complessi, vuol essere una *traduzione*; ché un calco letterale, inopportuno sempre, tanto più sarebbe ingiustificato quando si abbia a fronte l'originale. Quanto al lessico, si avverta che i frequentissimi *percipere* e *perceptio* di Cartesio hanno un suono ben diverso dai nostri *percepire* e *percezione* – con i quali pure li si sono resi – perché questi tendono a restringersi al percepire sensibile, mentre per Cartesio

coprivano tutti quanti gli atti di conoscenza: quando una qualsiasi idea sia presente alla mente, e comunque sia avvenuto che le sia presente, questa è una *perceptio*, si tratti dell'idea del rosso o dell'idea di Dio. È poi un peccato che l'italiano non disponga d'un calco di *intelligere* (lo si è reso con «intendere», quando possibile aggiungendo la qualificazione «intellettualmente», o «con l'intelletto»). Difatti Cartesio lo usa in un senso tecnico, opponendolo per un verso a «comprendere» e per un altro a «immaginare»: una figura geometrica la possiamo ben immaginare, mentre una dimostrazione la possiamo solo *intelligere*, e in un caso come questo *intelligere* vale anche *comprehendere*; però non tutto ciò che ci è dato di *intelligere* lo comprendiamo pure, com'è per l'infinito, sempre, e quindi anche per Dio. Infine, si sono dati fra virgolette alcuni termini provenienti dal lessico scolastico («oggettivo», «formale», «attuale», «eminente», «negazione», «privazione») per segnalare che vanno assunti appunto in quel significato tecnico. I corsivi sono quasi tutti aggiunti.

Meditazioni di filosofia prima
[Meditazioni metafisiche]
nelle quali vengono dimostrate l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima dal corpo

[I] Al Decano e ai Dottori
della sacra Facoltà di teologia di Parigi,
sapientissimi ed illustrissimi

Se è a Voi che vengo a presentare questo scritto, è per un motivo così appropriato che il modo migliore che ho per raccomandarvelo è di dire in breve, qui, a che cosa ho mirato in esso; ed ho fiducia che, una volta che lo saprete, anche Voi avrete [II] un motivo altrettanto appropriato per accordargli protezione[1].

Fra le questioni di pertinenza della filosofia – dunque – ho sempre ritenuto che le più importanti siano quella di Dio e quella dell'anima[2]. E dico *della filosofia*, anziché della teologia[3], perché, quanto a noi che siamo fedeli, basta sì che crediamo per fede che Dio esiste e che l'anima umana non muore col corpo, ma, quanto agli infedeli, non appare proprio possibile persuaderli di alcuna religione (e forse neppure di alcuna virtù morale) a meno che prima non si provino loro queste due verità con la ragione naturale (e poiché spesso, in questa vita, si prospettano premi maggiori per i vizi che non per le virtù, senza il timor di Dio e l'attesa di un'altra vita sarebbero ben pochi a preferire il retto all'utile). Per noi fedeli, infatti, è senz'altro vero che dobbiamo credere nell'esistenza di Dio perché è insegnata dalle Sacre Scritture e, d'altro canto, [III] credere nelle Sacre Scritture perché ci vengono da Dio, in quanto, dal momento che la fede è un dono di Dio, egli, che ci dà la Grazia affinché si creda in tutto il resto in cui vuole che si creda, può ben darcela anche affinché si creda nella sua esistenza. Ma non è questo – dicevo – che si può proporre agli infedeli, ché lo giudicherebbero un circolo vizioso.

Quanto all'esistenza di Dio, non soltanto voi teologi siete tutti unanimi nel sostenere che può essere provata con la ragione naturale, ma anche dalla Sacra Scrittura (ho notato) si ricava che è più facile conoscere Dio che non gran parte di quanto sappiamo sulle cose create, e così facile, anzi, che chi non lo conosca ne ha colpa. Risulta infatti da queste parole del libro della *Sapienza*, capitolo 13: «Non possono essere perdonati: se infatti sono stati capaci di tanta scienza da rendere ragione dell'universo, come mai non gli è stato più facile scoprire chi dell'universo è il sovrano?». Sono costoro che vengono detti «non scusabili» nella *Lettera ai Romani*, capitolo 1. [IV] In questo stesso luogo,

poi, la frase «quel che si conosce di Dio è manifesto negli uomini» suona come avvertimento che tutto quel che si può sapere di Dio lo si può dimostrare con argomenti che non si traggano se non dalla nostra mente stessa. Ed è per questo che io non ho ritenuto inopportuno cercare in qual modo Dio possa venir conosciuto, giustappunto, più facilmente e certamente che non le cose del mondo.

Quanto all'anima umana, molti hanno ritenuto difficile scoprirne la natura, e taluni hanno persino osato dire che, a stare agli argomenti tratti dalla nostra ragione, ci si dovrebbe piuttosto persuadere che essa muore insieme col corpo e che è soltanto per fede che si crede il contrario; ma li ha condannati[4] il Concilio Lateranense, tenutosi sotto Leone X, nella sessione 8a. E, poiché ai filosofi cristiani ivi viene ordinato espressamente di confutare simili argomenti e di provare la verità con tutte le loro forze, per questo non ho esitato ad [V] affrontare anche la questione dell'anima umana[5].

So bene, poi, che la sola ragione per cui in genere gli empi rifiutano di credere nell'esistenza di Dio e nella distinzione della mente umana dal corpo[6] è che – dicono loro – a nessuno sarebbe riuscito, finora, di dimostrarle. E invece io sono convinto che, esattamente al contrario, pressoché tutti gli argomenti che tanti grandi uomini[7] hanno elaborati per la soluzione di queste due questioni abbiano forza dimostrativa, quando siano bene intesi, e che sia addirittura ben difficile che se ne possano mai trovare di nuovi, ancora non scoperti da altri; per cui si renderebbe anzi un grosso servigio alla filosofia se qualche volta ci si mettesse a ricercare seriamente quali di tali argomenti siano i migliori e si avesse cura di riesporli in modo tanto chiaro che tutti avessero così da riconoscerli quali vere e proprie dimostrazioni.

Per quanto riguarda me, infine, di impegnarmi sulle questioni di Dio e dell'anima mi è stato chiesto pressantemente da [VI] taluni che sapevano che ho coltivato un metodo per risolvere qualsiasi difficoltà nelle scienze – un metodo non nuovo, certo, dal momento che niente è più antico della verità, ma loro mi avevano visto utilizzarlo ripetutamente con buoni risultati in altri campi[8] – e così mi sono ritenuto in dovere di tentare. Tutto quel che m'è riuscito di fare si trova nel presente scritto. Ma non è che mi sia messo a raccogliere i diversi argomenti che possono

essere proposti per provare l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima dal corpo, perché mi sembra che sarebbe il caso di farlo solo se non se ne desse alcuno sufficientemente certo; e invece ho proceduto soltanto a sviluppare gli argomenti principali, più rilevanti, però in maniera tale che ora oso proporli come dimostrazioni certissime ed evidentissime. Aggiungerò anzi che non ritengo che all'ingegno umano sia aperta alcuna strada con cui trovarne mai di migliori; e a dirlo (parlando così di quel che mi riguarda molto più francamente di quanto sia mio costume) mi [VII] costringono l'importanza della cosa e la gloria di Dio, alla quale in definitiva tutto questo attiene.

Le mie dimostrazioni le considero dunque quanto mai certe ed evidenti; ma non perciò mi illudo che siano fatte per venir capite da tutti. È come in geometria: molte dimostrazioni, elaborate da Archimede, Apollonio, Pappo ed altri, tutti le ritengono evidenti e certe (perché ciascuna proposizione, presa da sola, è facilissima a conoscersi, e nei passaggi dall'una all'altra non si annidano fallacie), e tuttavia solo pochissimi le comprendono, perché spesso sono piuttosto lunghe e richiedono lettori molto attenti. Allo stesso modo, benché io ritenga che le dimostrazioni di cui mi servo in questo scritto siano pari a quelle geometriche, o addirittura superiori, quanto a certezza ed evidenza, tuttavia temo che molti [VIII] non siano in grado di comprenderle, sia perché anche esse sono un po' lunghe e poi le une dipendono dalle altre, sia – e soprattutto – perché richiedono una mente che sia completamente sgombra da pregiudizi e che riesca bene a sottrarsi all'influenza dei sensi. D'altronde, nel mondo non si trovano certo più persone adatte agli studi metafisici di quante a quelli geometrici; e, anzi, fra questi due generi di studi c'è poi anche questa differenza: in geometria, poiché tutti sono persuasi che di norma non si comunica agli altri se non ciò di cui si abbiano dimostrazioni certe, gli inesperti peccano semmai più spesso nell'approvare delle pseudodimostrazioni, per il desiderio di far apparire che le capiscono, che non nel pretendere di confutare delle dimostrazioni vere; mentre in filosofia, poiché qui si crede che su qualsiasi argomento si possa disputare, sostenendo il pro o il contro, solo pochi ricercano la verità e molti di più vanno a caccia della nomea di intelligenti [IX] mettendosi a contrastare temerariamente anche quanto di meglio vi sia in questo campo.

Per questo – e cioè perché i miei argomenti, quale che sia il loro valore intrinseco, comunque attengono appunto alla filosofia – non spero di ottenere granché con essi, a meno che non mi aiutiate Voi col vostro patrocinio. Così grandi sono infatti l'autorità del nome della Sorbona e la stima che tutti hanno della vostra Facoltà, che a questa si riconosce più credito che a qualsiasi altra istituzione, e non soltanto nelle materie di fede, per le quali essa è seconda solo ai sacri Concili; ché anche quanto a quell'attività umana che è la filosofia si ritiene che da nessun'altra parte si trovino maggiore perspicacia, solidità, onestà e saggezza di giudizio. È per questo che non dubito che dalle menti degli uomini verrebbero ben presto eliminati tutti gli errori che mai si siano avuti sulle questioni dell'esistenza di Dio e della distinzione della mente dal corpo, solo che Voi vi degnaste di prendervi cura di questo mio scritto; e cioè, anzitutto, di correggerlo, ché, consapevole che sono un uomo, e ancor più, di quanto sia quel che ignoro, [X] non sostengo affatto che in esso non ci siano errori; poi, di fare in modo che possa essere migliorato (da Voi stessi, o da me dopo che ne sarò stato ammonito da Voi) per quanto vi manchi o non sia svolto a sufficienza o lasci desiderare ulteriori spiegazioni; e infine – una volta che gli argomenti con cui vi si prova che Dio esiste e che la mente è altra dal corpo siano stati così portati a quel grado di chiarezza per cui, come ho fiducia che sia possibile, vengano ritenuti dimostrazioni compiute – di volere attestare ciò con una dichiarazione pubblica. Non dubito – dicevo – che, se così accadrà, dalle menti degli uomini verranno eliminati, in poco tempo, tutti gli errori che mai ci siano stati su siffatte questioni. Sarà infatti la verità stessa a far sì che facilmente tutti gli uomini provvisti di ingegno e sapere sottoscrivano il vostro giudizio; [XI] ma sarà la vostra autorità a far sì che gli atei, di solito più saccenti che provvisti di ingegno e sapere, abbandonino il loro spirito di contraddizione, e, chissà, magari si mettano finanche a sostenere quegli argomenti che sapranno dunque considerati come dimostrazioni da tutti gli uomini di ingegno, per evitare che si pensi che sono loro a non capirli; e poi a così tante testimonianze daranno credito facilmente anche tutti gli altri, di modo che in fine non ci sarà più nessuno al mondo che osi revocare in dubbio l'esistenza di Dio o la distinzione reale dell'anima umana dal corpo. Quanto grande sarebbe l'utilità di ciò,

nessuno può giudicare meglio di Voi, nella vostra saggezza; e non sarebbe proprio il caso che io mi dilungassi a raccomandare la causa di Dio e della religione a Voi che siete sempre stati la colonna più solida della Chiesa cattolica.

Con ossequio,

Vostro devotissimo René Descartes

[1] Intendi (come si capisce da quel che segue): poiché le *Meditazioni* sono rivolte contro atei e materialisti – così Cartesio qui le presenta – i destinatari di questa supplica, preposti istituzionalmente alla salvaguardia della religione cattolica, non potranno rimanere indifferenti a che l'opera abbia successo. Il senso di questa supplica era la speranza che una approvazione pubblica da parte delle autorità teologiche maggiori che ci fossero allora in Francia prevenisse le rimostranze di chi continuava a coniugare difesa della religione e difesa della filosofia aristotelica.

[2] Qui (ed anche nella *Prefazione* che segue) sono usate interscambiabilmente «anima» e «mente». Solo questo secondo è il termine propriamente cartesiano, e infatti l'unico usato all'interno delle *Meditazioni*; ma «anima» era quello corrente. Vedi la n. 1 alla 2a Meditazione.

[3] La convenzione a cui Cartesio si atteneva era questa: «Chiamo propriamente *teologia* quel che dipende dalla rivelazione», mentre la filosofia dipende solo dalla ragione umana. – La stranezza di rivolgersi proprio a dei «teologi», quindi, perché si adoperino per il successo di un'opera di pura filosofia, Cartesio la giustifica, subito, con una drastica separazione tra la fede e la ragione (una dimostrazione relativa a Dio o all'anima deve valere per i Turchi quanto per i cristiani). Ed una posizione come questa poteva farsi forte dell'autorità, addirittura, di san Tommaso: l'esistenza di Dio e la spiritualità dell'anima come «*præambula* fidei».

[4] Gli averroisti, sostenitori dell'unicità dell'intelletto e della mortalità dell'anima individuale. Il Concilio Lateranense s'era svolto nel 1513.

[5] Fino a questo punto, tutta una giustificazione – sulla base di autorità condivise – del progetto stesso di affrontare filosoficamente questioni come quelle dell'esistenza di Dio e della spiritualità dell'anima. La prima cosa che Cartesio riteneva di dover fare era dunque di tutelarsi da eventuali diffidenze pregiudiziali, al riguardo, da parte di teologi di professione.

[6] Prima comparsa della formulazione propriamente cartesiana, per la spiritualità dell'anima. È introdotta dunque alla chetichella, come fosse ovvia, secondo la tecnica di fare in modo che ad un certo punto il lettore si renda conto di essersi ormai già distaccato dal modo di pensare tradizionale, e quindi in maniera indolore.

[7] E cioè i vari dottori della Chiesa. Ovviamente, la presente dichiarazione è prudenziale, nel rivolgersi a dei teologi. E lo è per intero questo capoverso, difatti in contrasto con quello che segue.

[8] E cioè in matematica e in fisica. Allusione ai tre *Saggi* pubblicati nel 1637, con premesso il *Discorso sul metodo*.

[XII] Prefazione per il lettore

Le questioni di Dio e della mente umana le ho già toccate brevemente nel *Discorso sul metodo per ben condurre la ragione e cercare la verità nelle scienze*, pubblicato in francese nel 1637; ma non per considerarle a fondo, allora, bensì per apprendere, dalle reazioni dei lettori di fronte al saggio che ne davo, in qual modo avrei avuto da trattarne in seguito (mi parevano tanto rilevanti, infatti, che ritenevo non si dovessero affrontare una volta e basta). Per di più, su queste due questioni io seguo una strada così poco battuta, così lontana da quella seguita di solito, che non ritenni opportuno esporla più diffusamente in uno scritto in francese, quindi destinato ad esser letto da chiunque indistintamente, perché non credessero [XIII] di doverla intraprendere anche gli ingegni più deboli[1].

Avevo allora pregato chi avesse trovato qualcosa da ridire in quel che avevo scritto di volermene avvertire; ma, a proposito di quanto avevo detto su quelle due questioni, mi sono state rivolte solo due obiezioni degne di nota[2]. Vi rispondo qui in breve, prima di spiegarmi più accuratamente nelle *Meditazioni* che seguono.

Prima obiezione: dal fatto che la mente umana, riflettendo su se stessa, non percepisce di essere altro che una cosa pensante, non segue che la sua natura o essenza consista soltanto nell'essere essa una cosa pensante, se con questo *soltanto* s'intenda escludere che di niente d'altro si possa mai dire che appartenga parimenti alla natura dell'anima. – Rispondo che, in quel luogo[3], nell'escludere che alla mente appartenga altro, oltre all'essere essa una cosa pensante, neppure io ho inteso escluderlo in ordine alla verità di fatto (ché di questa non trattavo allora), bensì meramente in ordine alla mia conoscenza. Non intendevo dire, cioè, se non che non *conoscevo* niente, che sapessi appartenente alla mia essenza, salvo che d'essere io una cosa pensante, ossia una cosa che ha in sé la

facoltà di pensare[4]. Ma in queste *Meditazioni*[5] [XIV] mostrerò in qual modo, dal fatto che io non conosco nient'altro che appartenga alla mia essenza, segua proprio che allora non le appartiene nient'altro neppure di fatto.

Seconda obiezione: dal fatto che ho in me l'idea di qualcosa di più perfetto di me[6], non segue che tale idea stessa sia più perfetta di me ed ancor meno che esista quel che è rappresentato da essa. – Rispondo che qui c'è un equivoco nel termine *idea*, ché può venir inteso tanto, «materialmente», per l'operazione dell'intelletto, quanto, «oggettivamente», per quel che invece è rappresentato con tale operazione[7]. Ora, nel primo senso, certo nessuna idea può essere detta più perfetta di me, ma è nel secondo senso che quanto è rappresentato nell'idea potrebbe essere più perfetto di me, in ragione della sua essenza, persino nel caso che poi non esistesse al di fuori del mio intelletto[8]. E in qual modo, poi, dal solo fatto che in me c'è l'idea di un ente più perfetto di me, segua che allora esso esiste di fatto, anche questo verrà esposto ampiamente nel corso delle *Meditazioni* che seguono[9].

Per la verità, mi è capitato di vedere anche un paio di scritti, piuttosto ampi, ma in cui erano contestate, invece che i miei ragionamenti su Dio e sulla mente, solo le conclusioni che ne traggo, con argomenti derivati dai luoghi comuni degli atei[10]. Ma argomenti di tal fatta non possono avere alcuna [XV] forza per chi invece intenda i miei ragionamenti; e, poi, molti giudicano così debolmente e confusamente da venire persuasi di più dalle opinioni che ricevono per prime, non importa quanto magari false e irragionevoli, che non da una confutazione di esse, per quanto vera e solida, che ascoltino però in un secondo tempo; ed è per questo che non intendo replicare, qui, a quegli argomenti, per evitare cioè di trovarmi a doverli esporre anch'io, per cominciare. Mi limiterò a dire, in generale, che tutto quel che gli atei sono soliti mettere in campo per combattere l'esistenza di Dio dipende sempre o dall'immaginare in Dio affetti umani o dall'attribuire arrogantemente alle nostre menti tanta forza e saggezza da ardire di determinare e comprendere che cosa mai Dio possa o debba fare; ma, per non cadere in queste trappole, basterà ricordarsi di considerare che le nostre menti sono finite, e invece Dio incomprensibile e infinito.

Dopo che già una volta, dunque, bene o male ho fatto esperienza dei giudizi altrui, ora affronterò di nuovo, qui, quelle medesime questioni, di Dio e della mente umana, e insieme [XVI] i princìpi di tutta intera la filosofia prima[11]. Ma tanto poco mi aspetto il plauso del volgo o gran numero di lettori che, anzi, consiglio di leggere queste *Meditazioni* soltanto a chi potrà e vorrà meditare seriamente insieme a me e staccare la mente dai sensi e da tutti i pregiudizi, anche se so bene che solo pochissimi sono capaci di tanto. Invece, coloro che, senza curarsi di comprendere l'ordine e il nesso delle mie argomentazioni, si metteranno a cavillare soltanto sulle conclusioni prese a sé, come è abitudine diffusa, non ricaveranno granché frutto dalla lettura di quest'opera; e di cavillare troveranno magari pretesto in molti punti, ma è improbabile che mi rivolgano mai obiezioni rilevanti o comunque degne di risposta.

Per la verità, neppure agli altri[12] garantisco che li soddisferò subito in tutto, né presumo certo di essere in grado di prevedere dove ciascun singolo lettore potrà incontrare delle difficoltà, chi in un punto e chi in un altro. Ed è per questo che comincio con l'esporre, in queste *Meditazioni*, quei pensieri attraverso i quali mi sembra di esser pervenuto ad una conoscenza certa ed evidente della verità, per vedere se eventualmente mi riesca di persuadere anche altri con gli [XVII] stessi argomenti con i quali mi sono persuaso io stesso; ma, di seguito, presento le mie *Risposte* alle *Obiezioni* di alcuni uomini eccellenti per ingegno e sapere, ai quali quest'opera è stata mandata in esame prima della stampa[13]. Queste Obiezioni sono già abbastanza numerose e varie, infatti, da autorizzarmi a sperare che non sarà facile che ad altri ne vengano ancora in mente, per lo meno di qualche rilevanza, che non siano già state toccate da costoro. Per cui prego vivissimamente i lettori di non dare un giudizio sulle *Meditazioni* prima d'aver voluto considerare per bene anche queste *Obiezioni* e le mie *Risposte* ad esse.

[1] Dalle risposte di Cartesio ad alcuni corrispondenti che gli avevano rivolto critiche a proposito della sua metafisica, per come egli l'aveva presentata appunto nel *Discorso sul metodo*, si ricava che la sua prudenza era stata motivata dalla preoccupazione di non dare in pasto a chiunque le ragioni dei «dubbi» con cui la metafisica aveva da cominciare, per non venire a diffondere così, seppur preterintenzionalmente, disorientamento e scetticismo. E si può supporre che questa autocensura portasse specificamente su un'ipotesi come quella che sia Dio stesso ad ingannarci, della quale nel *Discorso* infatti non c'è traccia.

[2] Come risulta effettivamente dall'epistolario di Cartesio.

[3] Questo *ibi* (e cioè nel luogo della quarta parte del *Discorso sul metodo* a cui si riferiva questa obiezione) è in malafede, ché vi era sostenuto esattamente ciò che (come qui Cartesio riassume) gli era stato contestato. Anzi, proprio il cambiamento su questo punto, nelle *Meditazioni*, è una delle differenze maggiori rispetto alla metafisica del *Discorso*: in questo, la distinzione della mente dal corpo veniva ricavata direttamente dal «*cogito*», mentre nelle *Meditazioni* anch'essa avrà bisogno di venire garantita da Dio.

[4] La differenza è dunque fra quel che valga solo per noi, in quanto non ci sia possibile di pensare diversamente, e quel che invece valga anche in sé, obiettivamente. Essa riguarda, pertanto, non già la proposizione «io sono *soltanto* una cosa che pensa» in se stessa, bensì la giustificazione, o il fondamento, di essa. – Da notare l'esplicazione di «cosa pensante» (una delle protagoniste delle *Meditazioni*) introdotta dall'*ossia*: per Cartesio, «pensare» non è dunque riducibile all'atto del pensare, in quanto per lui, in ciò fedele alla metafisica aristotelica, ogni atto presuppone una corrispondente facoltà, ed ogni facoltà inerisce poi in una «cosa», ossia in una sostanza.

[5] E precisamente nella 6a (cpv. «Anzitutto, dal momento che so...»), con la dimostrazione della distinzione reale della mente dal corpo.

[6] E cioè Dio. Naturalmente, ad essere pedanti, il punto non è che si tratti di qualcosa che sia semplicemente *più* perfetto di me, bensì che si tratti di ciò che perfetto lo sia sommamente, infinitamente.

[7] Per la coppia di termini tecnici, derivati dal gergo scolastico, *materialmente* e *oggettivamente*, vedi la 3a Meditazione, cpvv. «Per cominciare, in quanto le idee...» e sgg.; ma con l'avvertenza che qui con *materialmente* è indicata quella prospettiva che nella 3a Meditazione sarà indicata invece con *formalmente*, o con *realtà formale* (o anche *attuale*), in opposizione alla *realtà oggettiva*.

[8] Allusione agli enti e alle verità matematici, indipendenti tanto dall'essere o no conosciuti quanto dall'avere o no corrispondenti in natura (ché questo vuol dire l'ipotesi che non esistano *al di fuori del mio intelletto*), come verrà argomentato all'inizio della 5a Meditazione.

[9] Nella 3a, con la prima delle due dimostrazioni dell'esistenza di Dio che vi sono presentate.

[10] Uno di questi due scritti ci è pervenuto (è di un certo pierre Petit, matematico e fisico dilettante); e non merita affatto il giudizio liquidatorio che qui ne dà l'interessato.

[11] Questa aggiunta (*e insieme...*) viene fatta scivolare in un discorso che finora si riferiva solo a Dio e alla mente umana; ma è decisiva, perché per Cartesio la «filosofia prima» non era affatto sinonimo di «metafisica»: comprendeva anche la metafisica (la quale, per lui, aveva ad oggetti Dio e la mente dell'uomo), ma non ne era affatto esaurita. E che cosa Cartesio intendesse comprendere in più, nella «filosofia prima», lo si evince solo dallo sviluppo delle *Meditazioni* stesse («Meditationes *de prima philosophia*», anche nel titolo). In esse viene trattato, in effetti, non soltanto di Dio e della mente, bensì pur dei corpi, anche

se limitatamente alle questioni generali, di principio, come la loro essenza e la loro esistenza (quanto ai particolari, anche per Cartesio, come per Aristotele, la fisica era una filosofia 'seconda'). Comunque, pur solo quantitativamente, si ha a che fare con quasi la metà dell'opera.

[12] I lettori disposti alla meditazione di cui alcune righe avanti.

[13] Rispettivamente, Johan Caterus, un teologo cattolico buon rappresentante dell'opinione scolastica; Marin Mersenne; Thomas Hobbes; Antoine Arnauld; Pierre Gassendi; un non meglio identificato gruppo di teologi e filosofi. Il testo delle *Meditazioni* era già pronto nella primavera del 1640, ma la pubblicazione fu ritardata fino all'estate 1641, appunto perché uscissero accompagnate dalle *Obiezioni* e dalle *Risposte* di Cartesio. Nella seconda edizione (1642) sarà aggiunta una settima serie di *Obiezioni*, opera del gesuita Pierre Bourdin, con le relative *Risposte* di Cartesio.

[1] Compendio delle sei Meditazioni

Nella 1a Meditazione sono esposti i motivi per cui – finché nelle scienze non si avranno fondamenti diversi da quelli che si sono avuti finora – si può dubitare di tutto, e in particolare delle cose materiali. L'utilità d'un dubbio tanto esteso non appare a prima vista; eppure è grandissima, perché esso ci libera da tutti i pregiudizi ed apre la strada più agevole per distaccare la mente dai sensi, ma anche perché così non si potrà più dubitare, invece, di quel che accerteremo come vero in seguito[1].

[2] Nella 2a Meditazione, quella stessa mente che, facendo uso della propria libertà, suppone che non esista nulla di ciò sulla cui esistenza può avere anche solo il menomo dubbio[2], si rende però conto che non può darsi che, nel contempo, non esista neppur essa. Ed anche questo è della maggiore utilità, perché così la mente distingue facilmente che cosa appartenga a lei stessa, vale a dire alla natura intellettuale, e che cosa, invece, al corpo.

Poiché ci sarà forse chi s'aspetterà di trovare trattata, in questa 2a Meditazione, anche l'immortalità dell'anima, avverto che ho cercato di non mettere in questo mio scritto se non quanto sono in grado di dimostrare accuratamente (ed è per questo che non ho potuto seguire altro modo di procedere che quello usato dai geometri, di non arrivare cioè ad una conclusione se non una volta accertate tutte le premesse da cui essa dipenda). Ora, è vero che, per arrivare a riconoscere che l'anima è immortale, è richiesto anzitutto che l'anima la si concepisca in maniera quanto più possibile chiara, per ciò distinguendola completamente da tutto quel che riguardi invece i corpi (ed è quel che vien compiuto appunto nella 2a Meditazione); ma è richiesto ancora ben altro. Intanto, che si sappia che tutto quel che con l'intelletto

intendiamo [3] in modo chiaro e distinto è anche vero, e lo è proprio nel modo in cui lo intendiamo (il che non ha potuto esser provato prima della 4a Meditazione). Poi, è richiesto che si abbia un concetto distinto anche della natura corporea (e questo viene elaborato in parte nella stessa 2a Meditazione, in parte nella 5a e in parte ancora nella 6a)[3]; e che si tragga la conclusione che tutte le cose che si concepiscano chiaramente e distintamente quali sostanze diverse – come sono concepiti appunto la mente e il corpo – anche di fatto sono sostanze distinte realmente l'una dall'altra (il che si trova nella 6a Meditazione[4]). Questa conclusione viene poi confermata (sempre nella 6a Meditazione[5]) per il fatto che non possiamo pensare i corpi se non come divisibili, e le menti se non come indivisibili, dal momento che non è certo possibile concepire la metà, per esempio, di una mente, come è possibile fare invece con qualsiasi corpo, per quanto piccolo; e quindi le loro nature vanno riconosciute come non soltanto diverse, ma in qualche modo anche reciprocamente contrarie.

Quanto detto basta già a mostrare che alla corruzione del corpo non segue la morte della mente, e quindi a dare agli uomini la speranza di un'altra vita; ma in queste *Meditazioni* non sono andato oltre, perché, per dimostrare davvero che la mente è immortale, oltre a quelle appena esposte sono necessarie altre premesse ancora, le quali richiedono però la spiegazione dell'intera fisica. [4] Si deve infatti sapere, per cominciare, che tutte quante le sostanze senza eccezione, ossia le cose che per esistere devono venire create da Dio, per loro natura sono incorruttibili, e non può mai darsi che cessino di esistere a meno che sia Dio stesso a ridurle al nulla col negare ad esse il suo concorso[6]. Si deve osservare, poi, che è vero che anche il corpo è sostanza, e quindi non può mai darsi che perisca neppur esso, ma, questo, soltanto se si considera il corpo in generale[7]; mentre il corpo umano, in quanto differisce dai corpi di diversa specie, non è formato che da una determinata configurazione di membra ed altri accidenti di questa fatta. Al contrario, la mente umana non è affatto costituita da accidenti, bensì è pura sostanza; ché, anche se mutano tutti i suoi accidenti (come allorché la mente passa, dal concepire o volere o sentire una cosa, a concepirne o volerne o sentirne altre), non perciò è essa stessa a diventare altra;

mentre il corpo umano diventa altro anche per il solo fatto che mutino le figure di alcune delle sue parti. Ed è da ciò che segue che è senz'altro facilissimo che il corpo muoia, e invece la mente è immortale per sua natura.

Nella 3a Meditazione ho spiegato, con ampiezza adeguata, mi pare, il mio argomento principale per dimostrare [5] l'esistenza di Dio. Può bensì darsi che vi sia rimasta più d'una oscurità, perché, al fine di staccare quanto più possibile gli animi dei lettori dai sensi, non vi ho voluto far ricorso a paragoni tratti dalle cose corporee; ma spero che le toglierò poi, nelle *Risposte* alle *Obiezioni*. Per esempio, come l'idea di un ente sommamente perfetto, che è in noi, abbia tanta realtà «oggettiva»[8] da non poter derivare che da una causa sommamente perfetta, nelle *Risposte*[9] lo spiego ricorrendo, per analogia, all'idea di una macchina in tutto perfetta, che si trovi nella mente di un artigiano: come l'ingegnosità che è «oggettivamente» in tale idea deve avere una causa, che in questo caso è il sapere dell'artigiano stesso o di qualcun altro da cui egli abbia derivato tale idea, così deve avere una causa anche l'idea di Dio che è in noi, ma di questa non può essere causa se non Dio stesso.

Nella 4a Meditazione, viene provato che tutto quel che percepiamo chiaramente e distintamente è vero, e insieme viene spiegato in che consista l'essenza della falsità; il che è necessario sapere sia per confermare quanto si trova nelle Meditazioni precedenti sia per capire quanto si troverà nelle successive. [Ma si deve avvertire da subito che in questa [6] Meditazione non viene trattato affatto del peccato, ossia dell'errore che si commette nella ricerca del bene e del male, bensì soltanto dell'errore che occorre nel discernimento del vero e del falso; e non vi vien preso in considerazione niente che appartenga alla fede, e neppure quel che abbia a che fare con la condotta della vita, bensì soltanto le verità speculative e conosciute esclusivamente per luce naturale.][10]

Nella 5a Meditazione, viene spiegata la natura corporea, considerata in generale[11]; l'esistenza di Dio viene dimostrata con un argomento ulteriore (e forse anche qui si incontreranno delle difficoltà, che però saranno risolte, poi, nelle *Risposte* alle *Obiezioni*[12]); e viene mostrato in

che senso sia vero che anche la certezza delle stesse dimostrazioni geometriche dipende dalla conoscenza di Dio.

Nella 6a Meditazione, infine, si distingue l'intellezione dall'immaginazione; si presentano i criteri dei vari tipi di distinzioni[13], e si prova che la mente è distinta realmente dal corpo; si mostra anche che nondimeno gli è congiunta così strettamente da comporre come un sol tutto con esso; si passano in rassegna tutti gli errori che sogliono derivare dai sensi, e si espongono i modi in cui li si possono evitare; si recano [7] tutte le ragioni da cui si può concludere l'esistenza delle cose materiali.

A proposito di quest'ultimo punto, avverto però che[14], più ancora che per provare quel che esse provano – e cioè appunto che esiste davvero un mondo, che gli uomini hanno anche dei corpi, e così via –, ché di ciò nessuno sano di mente ha mai dubitato sul serio, tali ragioni le ho ritenute utili piuttosto perché, considerandole, si riconosce che tanto più solide e chiare sono però le ragioni con le quali si vengono a conoscere la nostra mente e Dio, cosicché queste altre sono le più certe ed evidenti di tutte quelle che possono essere sapute dall'intelletto umano. Proprio di provare ciò, anzi, è stato il solo scopo che mi sono proposto in tutte intere le presenti *Meditazioni*; ed è per questo che neppure mi metto ora ad elencare le svariate altre questioni che pure vi ho trattate, qua e là, quando se ne presentava l'occasione.

[1] In quanto lo accerteremo – come qui Cartesio dà già per scontato che avverrà – col risolvere appunto i dubbi da cui avremo preso le mosse. Ogni scoperta di verità sarà cioè l'eliminazione di un dubbio corrispondente; per cui questi sono preliminarmente da formulare e giustificare. Le questioni affrontate nelle *Meditazioni* vi compaiono quindi due volte: prima nella forma del dubbio, e poi della soluzione del medesimo, in un senso o nell'altro (quasi sempre, con l'eliminazione della ragione che era stata addotta per dubitare).

[2] Questa decisione metodica, di procedere a giudicare addirittura falso quanto venga a risultare in qualche modo dubitabile, è richiesta dal rigore con cui si intende condurre la ricerca intrapresa; ma, in se stessa, è del tutto arbitraria (a differenza dei dubbi, invece

sempre giustificati quanto basti). Per Cartesio, comunque, ad essere *liberi* sono tutti quanti i giudizi, perché, per lui, funzioni della volontà, secondo la dottrina che si troverà nella 4a Meditazione.

[3] Rispettivamente, nella 2a Meditazione, cpvv. «Ora sì che comincio a conoscere un po' meglio che cosa sono...» e sgg., sino alla fine; nella 5a, primi tre cpvv.; nella 6a, cpvv. «Non perciò, s'intende, le cose corporee saranno interamente tali e quali...», «La natura mi insegna inoltre che il mio corpo...», «Perché non rimangano oscurità, devo però definire...».

[4] Cpv. «Anzitutto, dal momento che so che tutto quel che intendo...».

[5] Cpv. «Al riguardo, noto anzitutto che c'è una grossa differenza tra la mente e il corpo...».

[6] Nozione tradizionalissima, questa di un «concorso» di Dio con le sue creature; ma a rigore non riferibile all'*esistenza* di esse, perché per Cartesio questa dipende esclusivamente dal creatore, in qualsiasi momento del tempo (vedi, nella 3a Meditazione, il cpv. «Alla forza di queste ragioni non sfuggo neppure supponendo...»). La nozione ha un senso proprio, invece, quanto all'attività delle creature dotate di volontà, poiché per Cartesio questa è sempre libera, ma neppure essa capace di procedere ai propri atti senza che Dio la assista (vedi, nella 4a Meditazione, alla fine del cpv. «Ma – si badi bene – tale "privazione" è nell'operazione in quanto...»).

[7] Qui, *considerare in generale* il corpo non vuol dire farsene un concetto astratto, bensì considerare la totalità dei corpi, ossia la materia nella sua unità. Per Cartesio, ciò era del tutto ovvio, data la sua negazione del vuoto; anche se di solito egli si esprime invece come se ogni singolo corpo costituisse una sostanza distinta, anziché un 'modo' dell'unica sostanza materiale. Ad assumere di netto quest'altra prospettiva sarà Spinoza, che l'estenderà anche alla «*res cogitans*». Per Cartesio, invece, la cosa che pensa era rigorosamente individuale; donde una pluralità irriducibile, questa volta, di sostanze. Questa asimmetria, fra le sostanze pensanti e la sostanza estesa, è presupposta a tutta la metafisica cartesiana, per il suo stesso avvio da un 'io' singolare (lo noterà appunto Spinoza, che in alternativa muoverà invece dall'unica sostanza-Dio).

[8] Sempre nel senso tecnico che già s'è trovato e sarà poi centrale nella 3a Meditazione.

[9] Cfr. *OF*, vol. II, p. 101 (il presente *Compendio* fu in effetti aggiunto dopo che Cartesio aveva già steso le *Risposte* alle *Prime obiezioni*).

[10] In questa parentesi si hanno due opposizioni: «verità speculative», cioè meramente teoretiche, di contro a quel che riguardi la vita pratica; e «luce naturale», di contro a quel che dipenda dalla fede nella rivelazione. Qui – si noti – *luce naturale* è sinonimo di ragione umana (secondo l'opposizione della filosofia alla teologia, già nella lettera ai teologi della Sorbona); ed ha quindi un senso diverso da quello tecnico, assai più ristretto, che avrà, nelle *Meditazioni*, a partire dalla 3a. – I segni di parentesi furono pretesi da Cartesio, appunto per far notare al lettore che si trattava di un'aggiunta, e suggerirgli così che, per quanto stava in lui, ne avrebbe anche fatto a meno. La precisazione gli era stata infatti reclamata formalmente dall'autore delle *Quarte obiezioni*, il teologo Arnauld (*OF*, vol. II, p. 206), perché nella 4a Meditazione l'errore conoscitivo veniva assimilato al peccato, e vi era anche sostenuto che l'errore è evitabile con una retta condotta del proprio giudizio, ma chi avesse sostenuto qualcosa di simile a proposito del peccato sarebbe incorso dritto dritto nell'accusa di eresia pelagiana (non necessità della Grazia divina, per fare il bene). Quindi, poiché tanto è quel che si continua a ricavare dalla 4a Meditazione, la presente precisazione suona meramente verbale.

[11] Neppure qui *considerata in generale* significa in modo universale ma astratto; bensì, qui, secondo la sua «natura», o essenza (per il che vedi appunto all'inizio della 5a Meditazione).

[12] Rimando alla riformulazione dell'argomento in questione che si trova in *OF*, vol. II, pp. 110 sgg., che però verrà a mutarlo completamente.

[13] Per la verità non sono presentati organicamente né nella 6a Meditazione né altrove (lo saranno invece nei *Princìpi della filosofia*, I, §§ 60-62): rispettivamente, distinzione «reale», distinzione «modale» e distinzione «di ragione». Nelle *Meditazioni*, però verranno usate: vedi in corrispondenza delle nn. 28 alla 3a Meditazione, 14 e 19 alla 6a.

[14] Quanto segue, che Cartesio non dice mai altrove, suona come surdeterminato dall'intenzione di presentare tutte intere le *Meditazioni* come soltanto una «metafisica».

Prima meditazione

Di che cosa si ha ragione di dubitare

È da tempo che mi sono reso conto di quanto di falso avevo preso [8] per vero fin dall'infanzia e di come sia dubbio tutto quel che in seguito vi ho costruito sopra; ed è da allora che ho capito che, se aspiravo a stabilire nelle scienze qualcosa di solido, destinato a durare, avrei quindi avuto da buttare all'aria tutto quanto, per una volta nella vita, e ricominciare dalle fondamenta. Ma una simile impresa mi pareva non poco impegnativa, e la rimandai all'età matura, ritenendola la più adatta per raggiungere conoscenze sicure, anche rispetto al tempo che ancora mi fosse stato dato di vivere dopo. Però ora ho già indugiato tanto, per questo motivo, che sarei in colpa se, continuando a rimandare la decisione, facessi passare il tempo che ancora mi resta per dare esecuzione al progetto. Quindi, ora che ho sgombrato l'animo da ogni preoccupazione, mi sono procurato tranquillità e agio, e mi ritrovo in solitudine, mi dedicherò finalmente, con serietà e in libertà, ad una distruzione generale delle mie opinioni.

Per ciò non sarà però necessario che di tutte io mostri che sono *false* (del resto, forse neppure ci riuscirei); perché, dal momento che la ragione ci persuade che a quanto non sia del tutto certo e indubitabile si deve rifiutare l'assenso non meno che a quanto è manifestamente falso, per respingere tutte quelle vecchie opinioni sarà sufficiente che per ognuna di esse io trovi una ragione di metterla in dubbio. E neppure sarà [9] necessario, per ciò, che io le passi in rassegna una per una (il che sarebbe senza fine): considerando che, una volta scalzate le fondamenta, crolla da sé tutto quanto vi sia stato costruito sopra, attaccherò subito i princìpi stessi su cui poggiava tutto quel che ho creduto in passato.

Ordunque, finora ho ammesso come vero, anzi come vero per eccellenza, tutto quel che ho ricevuto o dai sensi o per mezzo dei sensi[1]. Mi sono però anche reso conto che talora essi ingannano[2]; e prudenza vuole che non ci si fidi mai del tutto di chi ci abbia ingannati anche una sola volta.

Ma – si dirà – è senz'altro vero che talora i sensi ingannano, per esempio su quel che sia troppo piccolo o troppo distante; ma non perciò si può dubitare di molto altro di cui pure si è informati dai sensi, come, per esempio, che ora io sto qui, seduto accanto al fuoco, con addosso una vestaglia da inverno, maneggio questo foglio di carta su cui vado scrivendo, e così via. E per nessuna ragione si potrebbe mai negare che esistano davvero le mie mani, e tutt'intero questo corpo che è mio, a meno che io non mi consideri simile a certi pazzi che hanno il cervello così sconvolto dai pesanti vapori della bile da sostenere fermamente di essere dei re, mentre sono dei poveracci, o di avere indosso vesti di porpora, mentre sono nudi, o di avere una testa d'argilla, o di essere delle zucchine, o fatti di vetro; ma costoro sono fuori di senno, e non mi [10] sembrerebbe di esserlo di meno se mai li prendessi a esempio per concepire me stesso.

Proprio ben detto! Come se non fossi un uomo, e, quando di notte dormo, nei sogni non mi venissero le stesse fantasie che a quei dementi quando sono desti, e talora anche di più inverosimili! In effetti, quanto mai spesso nel riposo notturno mi persuado di quel che mi è abituale, e cioè appunto che sono qui, in vestaglia, seduto accanto al fuoco, mentre invece sono svestito e disteso sotto le coperte.

Però – si insisterà – è di certo con occhi ben svegli che ora guardo questo foglio di carta, non è addormentata questa testa che muovo, è facendoci attenzione che allungo la mano e so di allungarla; ma niente di altrettanto distinto potrebbe accadere a chi dorma.

Ma davvero? Come se non ricordassi di essere stato a volte ingannato, nei sogni, anche da pensieri simili! Così, riflettendoci con più attenzione, tanto chiaramente mi rendo conto che non è mai dato di distinguere la veglia dal sogno con criteri certi, da rimanerne attonito; e proprio questo stupore mi porta quasi a credere di star sognando anche ora.

Ebbene – si replicherà – ammettiamo pure che si stia sognando, e quindi non siano veri tutti quei dettagli, come che apriamo gli occhi, muoviamo la testa, allunghiamo le mani, e magari non sia vero neppure che abbiamo delle mani e tutto [11] quanto il corpo. Tuttavia si deve ben riconoscere che quanto si vede nei sogni è simile a delle immagini pittoriche; e, allora, poiché le immagini di questo genere non possono che essere formate a somiglianza di quel che è vero (tant'è che neppure quando si diano a rappresentare, con forme quanto mai inconsuete, delle figure inventate, come per esempio delle sirene o dei satiri, i pittori possono attribuire ad esse forme proprio in tutto nuove, bensì si limitano a mescolare insieme parti di animali diversi), così non saranno immaginarie, ma esisteranno per davvero, almeno delle entità come occhi, testa, mani e l'intero corpo, presi in generale[3]. Potrà anche darsi, sì, che dei pittori inventino qualcosa di così nuovo che assolutamente niente di simile sia mai stato visto, quindi qualcosa di completamente fittizio e falso; però anche in tal caso devono essere veri, di sicuro, almeno i colori con i quali lo rappresentano[4]; e analogamente – anche nel caso che fossero immaginari enti come occhi, testa, mani, e simili, pur se presi in generale – tuttavia non si può non riconoscere che allora sarebbe vero almeno qualcos'altro, ancor più semplice e universale, da cui (come dai colori veri, nel paragone) sarebbero formate tutte quelle immagini di cose che – vere o false che siano, tali immagini – si trovano nel nostro pensiero. Di tal genere appaiono essere, in effetti, la natura corporea, [12] considerata in generale[5], e l'estensione di essa; la figura di quel che è esteso; la quantità, ossia la grandezza e il numero delle cose estese; il luogo in cui esse si trovano; il tempo in cui durano, e così via. Né si sbaglierà a trarne anche la conseguenza che sono bensì dubbie la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre discipline che considerano degli enti composti, ma qualcosa di certo e indubitabile l'hanno l'aritmetica, la geometria e le altre discipline di questo genere, che non trattano se non di quanto è semplice e generale al massimo né fanno conto più che tanto se ciò anche esista in natura oppure no. In effetti, tanto che io sia desto quanto che dorma, la somma di 2 e 3 sarà sempre 5, e il quadrato non avrà più di quattro lati; né pare che possa darsi che verità così chiare incorrano mai nel sospetto di essere false.

E tuttavia nella mia mente è radicata una vecchia opinione: che c'è un Dio, che può tutto, e che da lui io sono creato quale ora esisto; e, allora, come posso sapere se egli non abbia fatto in modo che non ci siano affatto terra, cielo, cose [13] estese, figure, grandezze, luoghi, e nondimeno tutte queste cose mi sembrino esistere non diversamente da come mi sembra ora? Ed anzi, poiché giudico che talora altri si sbagliano anche in ciò che ritengono di sapere alla perfezione, come posso sapere se Dio non abbia fatto in modo che anch'io mi inganni ogni volta che sommo 2 e 3, o conto i lati del quadrato, o, se si riesca a immaginarlo, in qualcosa di ancor più facile?

Però – si replicherà – forse Dio non ha voluto che io mi ingannassi così, ché di lui si dice anche che sia sommamente buono.

Eppure, se contraddicesse alla sua bontà l'avermi creato tale che io mi inganni sempre, parrebbe in contrasto con tale bontà anche permettere che io mi sbagli qualche volta; ma questo non si può certo dire che non avvenga.

Ci sarà magari chi preferirà negare che esista un Dio tanto potente, anziché credere che tutto il resto sia incerto.

Ebbene, per ora non prendiamo di petto chi la pensasse così, ammettiamo che sia inventato tutto quel che si dice di Dio; e chi lo vuole supponga pure che io sia pervenuto ad essere quel che sono in virtù del fato, o del caso, o di una serie continuata di cose[6], o in qualsiasi altro modo; ma, poiché ingannarsi ed errare appare essere un'imperfezione, quanto meno potente sarà l'autore che si assegnerà alla mia origine tanto più sarà probabile che io sia così imperfetto da ingannarmi sempre.

[14] A questi argomenti non ho proprio di che rispondere; per cui alla fine sono costretto ad ammettere che, di quanto ritenevo vero un tempo, non c'è niente di cui non sia lecito dubitare, e non per avventatezza o leggerezza, bensì per ragioni valide e meditate, e quindi che, se intendo scoprire qualcosa di certo, devo aver cura di rifiutare l'assenso a quel che mi appare dubitabile non meno che a quel che è palesemente falso.

Ma non basta che di ciò mi sia reso conto; devo anche badare di ricordarmene, perché le opinioni a cui ero abituato ritornano di

continuo nella mia mente e si impadroniscono della mia credenza, che è quasi asservita ad esse, anche contro la mia volontà, per la lunga abitudine, cioè come per un diritto di familiarità. D'altra parte, non mi disabituerò certo dall'assentire e prestare fiducia ad esse fino a che supporrò che siano sì in qualche modo dubbie – come in effetti sono, si è appena visto – però nondimeno anche alquanto probabili, per cui è molto più ragionevole crederle che rifiutarle. Penso quindi di far bene se, piegata interamente la mia volontà in senso contrario, mi ingannerò di proposito, fingendo per un po' che quelle opinioni siano del tutto false e immaginarie, fino a che, una volta pareggiati in tal modo i pesi [15] dei due pregiudizi[7], alla fine nessuna cattiva abitudine svii più il mio giudizio da una corretta percezione delle cose. E penso di far bene, a far così, perché so che nel frattempo[8] non me ne verrà alcun rischio di errore, non essendo possibile che in tal modo io indulga alla diffidenza più di quanto sia giusto, dal momento che ora ho a che fare non con l'agire, ma soltanto col conoscere.

Supporrò dunque che, anziché un Dio ottimo, fonte di verità, vi sia un genio malvagio, che, sommamente potente ed astuto, ce la metta tutta per ingannarmi. Riterrò quindi che cielo, aria, terra, colori, figure, suoni e tutto il resto di esterno a me non siano che illusioni oniriche con cui quel genio tenda trappole alla mia credulità; considererò me stesso come se non avessi mani, occhi, carne, sangue né alcun senso, e quindi falsa l'opinione di avere queste cose[9]. Rimarrò ostinatamente fermo in questa supposizione; e in tal modo non sarò certo in grado di conoscere alcunché di vero, ma in compenso mi guarderò con risolutezza dall'assentire al falso – poiché questo, invece, dipende senz'altro da me – ed è così che eviterò anche di rimanere vittima di un simile ingannatore, per quanto potente e astuto fosse.

[16] Senonché un proposito come questo è faticoso, e la pigrizia mi fa tornare alle solite abitudini di vita. Così – al pari di uno schiavo che, nel caso che gli capiti di godere in sogno di una immaginaria libertà, quando poi cominci a sospettare di star dormendo ha paura di svegliarsi e indulge pigramente a illusioni tanto piacevoli – ricado volentieri nelle vecchie opinioni, per paura di essere svegliato e dover passare giornate faticose, dopo tale tranquillo riposo, non già nella luce, per la verità, ma

piuttosto nelle tenebre inestricabili rappresentate dalle difficoltà che sono state sollevate di sopra.

[1] «*Per mezzo dei sensi*, e cioè attraverso l'udito, perché quel che so l'ho ricevuto e assimilato così, dai genitori, dai maestri, dagli altri uomini» (*OF*, vol. IV, p. 265). Fra l'altro, è in questo modo che ho appreso quel che penso solitamente di Dio, quando ancora non gli rivolgo l'attenzione dell'intelletto, come si vedrà nel cpv. «E tuttavia nella mia mente è radicata una *vecchia opinione*: che c'è un Dio...», ecc.

[2] Esempi, nella 6a Meditazione, cpv. «In seguito, però, molte esperienze hanno fatto crollare...».

[3] *presi in generale*, qui, nel senso di una sorta di modelli ideali, ma non perciò meno reali, anzi di più che non i loro corrispettivi sensibili, fenomenici. È un vago platonismo, formulato non poco ingenuamente, ma per passare poi al platonismo non più ingenuo illustrato nel seguito del capoverso.

[4] Come nel linguaggio corrente, con *colori* s'intendono, qui, le sostanze chimiche che producano quelli che noi vediamo, poi, come colori in senso proprio. E *veri* nel senso di reali, esistenti effettivamente – come in genere in questa 1a Meditazione e spesso anche nelle seguenti.

[5] Qui *considerare in generale* ha il senso di cui alla n. 11 al *Compendio delle Meditazioni*.

[6] «Caso» e «serie continuata di cose»: allusione, rispettivamente, alla dottrina epicurea e a quella stoica.

[7] E cioè, rispettivamente, le opinioni inveterate, e, dall'altra parte, proprio la presente finzione volontaria che esse siano addirittura *false*.

[8] Fino a che mi atterrò alla finzione introdotta ora.

[9] La figura del genio maligno (alquanto sopravalutata dagli interpreti) è introdotta, dunque, come puramente inventata, artificiosa, volontaristica, al fine di non farci regredire dal dubbio alle abitudini di pensiero inveterate. Ed è anche solo una variante di motivazione per un dubbio già presentato, e precisamente il dubbio sull'esistenza reale delle cose materiali (motivato allora con l'ipotesi di un inganno da parte di Dio); ché a ciò si limita questa nuova ipotesi. Essa non si estende infatti fino a dove il dubbio si estendeva invece con l'ipotesi che ad ingannarci sia Dio stesso, e cioè fino alle 'essenze' e alle nostre conoscenze matematiche. Ciò, evidentemente perché secondo Cartesio tanto sarebbe possibile solo all'ente onnipotente, e non ad un ente, benché più potente di noi, tuttavia non potente infinitamente, in quanto non esso il creatore. Il 'genio maligno', dunque, è un analogo del Dio ingannatore, ma di molto depotenziato, e comunque privo di funzione autonoma, introdotto semmai per il suo prestigio persuasivo, in un'epoca che di diavoli ne vedeva ovunque. Coerentemente, nel prosieguo delle *Meditazioni* questa figura si eclissa subito. Nelle tre occorrenze della figura d'un potente ingannatore nella prima metà della 2a Meditazione, infatti, o non è necessario o è addirittura escluso che si tratti

del ‘genio’ anziché di Dio. Poi, la scoperta dell’impossibilità che Dio ci inganni, o ci abbia fatti in modo che ci si inganni sistematicamente, implicherà automaticamente – tanto da poterla dare per scontata in modo tacito – l’eliminazione anche di un’ipotesi come quella del ‘genio’; perché, essendo Dio onnipotente oltre che verace, si può star sicuri che non può darsi che egli consenta mai che ci inganni qualche sua creatura più potente di noi. La figura del ‘genio’ ricomparirà per un attimo, alquanto cripticamente, nel corso della dimostrazione dell’esistenza delle cose materiali (6a Meditazione, cpv. «Inoltre, in me trovo anche delle facoltà di pensare in modi affatto peculiari...»): per giungere alla conclusione che a produrre in noi le idee di tali cose sono proprio delle cose esistenti effettivamente al di fuori di noi, una volta escluso che a produrle si sia noi stessi inconsciamente, sarà ancora necessario provare che non sono neppure «Dio *o qualche creatura comunque più nobile del corpo*». Quindi, introdotto per far perdurare il dubbio sull’esistenza delle cose materiali, il ‘genio’ maligno torna in scena, ma quanto basta per scomparire definitivamente, solo nel contesto della soluzione di tale dubbio.

Seconda meditazione

La mente umana[1]*,*
e come la si conosca meglio che i corpi[2]

Dopo la meditazione di ieri sono in preda a tanti dubbi, di cui non posso più scordarmi, e non ho idea se ci sia mai modo di risolverli. Ne sono sconcertato, come se, caduto all'improvviso in un gorgo profondo, non mi riuscisse né di [17] poggiare il piede sul fondo né di risalire alla superficie. Però, continuando a battere la strada imboccata ieri, farò tutto il possibile per mettere da parte quanto si presti anche al minimo dubbio, non diversamente che se avessi accertato che è completamente falso; andrò avanti così finché non conoscerò qualcosa di certo (e, come Archimede non chiedeva che un punto d'appoggio, purché saldo e immobile, per spostare la terra intera, anch'io potrò avere grandi speranze, se mai scoprirò anche soltanto pochissimo di certo, appunto, e fermo), o, se non altro, finché non saprò almeno per certo che di certo non c'è niente.

Suppongo dunque che tutto quel che vedo ora sia falso, e anche la memoria mi inganni, ossia che non sia mai esistito niente di quel che essa mi rappresenta; e cioè suppongo di non avere affatto i sensi, e che siano chimere il corpo, la figura, l'estensione, il movimento ed il luogo[3]. Allora, che cosa sarà vero? Forse – dicevo – soltanto che non c'è niente di certo. Ma, intanto, come faccio a sapere se non ci sia pur qualcosa, diverso da quanto ho appena menzionato[4], di cui non si abbia il benché minimo motivo di dubitare? Esisterà forse un Dio (o con qualsiasi altro nome lo si chiami) che mi infonda i pensieri di tali cose? Non vedo proprio perché mai [18] dovrei crederlo, dal momento che potrebbe pur darsi che a produrli sia io stesso. Ma, allora, non sarò qualcosa almeno

io? È a questo punto che rimango incerto, perché è vero che ho supposto di non avere affatto sensi né corpo, e tuttavia – mi chiedo – sono forse io così legato al corpo e ai sensi da non poter esistere senza di essi? Mi sono bensì persuaso che non esiste proprio nulla al mondo, né cielo né terra né menti né corpi; ma per ciò anche che non esisto neppure io? No di certo! Esistevo di certo, se mi sono persuaso di qualcosa! Ma se ci fosse un non so quale ingannatore, quanto mai potente ed astuto, che si dia da fare ad ingannarmi sempre? Ebbene, nel caso che lui mi inganni, allora non c'è dubbio che esisto anch'io; e, mi inganni pure quanto ne è capace, non potrà però mai far sì che io non sia niente, fintantoché penserò di essere qualcosa. Così, una volta ben bene ponderato tutto quanto, alla fine si ha da stabilire che l'asserto *io esisto*[5] è impossibile che non sia vero, ogniqualvolta io lo pronunci o lo concepisca mentalmente.

Però, se ora so che è impossibile che io non esista[6] non perciò ancora so *che cosa* mai io sia. E, a questo riguardo, dovrò stare attento a non scambiare per me, imprudentemente, qualcosa che sia invece diverso da me, perché così facendo [19] andrei fuori strada anche quanto a quella conoscenza che pur sostengo essere la più certa ed evidente di tutte[7]; per cui adesso ripenserò attentamente a quel che credevo di essere in passato, prima cioè che intraprendessi le riflessioni in cui ora sono impegnato, e poi ne toglierò via quanto possa venire infirmato, anche solo di pochissimo, dagli argomenti già addotti[8], in modo che non rimanga se non, rigorosamente, quanto sia certo e indubitabile.

Che cosa mai dunque ritenevo di essere prima d'ora? Di certo un uomo. Ma che cos'è un uomo? Dirò che è un animale razionale? No, perché allora dovrei poi chiedermi cosa sia *animale* e cosa *razionale*, e così da una questione sola mi smarrirei in molte altre, e più difficili[9]. È per questo che, non intendendo perdere tempo con sottigliezze di questo genere, qui mi rivolgerò invece a considerare quel che prima d'ora mi veniva in mente spontaneamente, o, per così dire, naturalmente, allorché consideravo che cosa io fossi. Anzitutto, di certo, mi veniva in mente che avevo un volto, delle mani, delle braccia e tutto quel congegno di membra, quale si vede [20] anche in un cadavere, che chiamavo *corpo*. Ma poi mi veniva in mente anche che mi nutrivo,

camminavo, sentivo e pensavo; e, per la verità, riportavo queste azioni a quel che chiamavo *anima*[10], però non mi preoccupavo di cosa questa fosse o tutt'al più la immaginavo come un non so che di sottile, simile ad un vento o ad un fuoco o ad un etere, infuso fra le parti più grossolane del mio essere. Quanto ai corpi, invece, non avevo dubbi su quel che fossero, ritenevo di conoscerne la natura distintamente; e, se avessi cercato di formularla come la concepivo con la mente, l'avrei spiegata più o meno così: per *corpo* intendo tutto quanto sia suscettibile di essere delimitato da una figura e circoscritto in un luogo, di riempire uno spazio in modo da escluderne ogni altro corpo, di venir percepito con il tatto, la vista, l'udito, il gusto o l'odorato, e di venir mosso in molti modi (ma non già da se stesso, bensì da qualche altro corpo con cui venga in contatto, ché non ritenevo affatto che alla natura di un corpo appartenga di avere la forza di muoversi da sé, come neanche di sentire o di pensare, ed anzi mi meravigliavo di trovare in taluni corpi[11] delle facoltà come queste).

Ma che ne è di tutto ciò, ora che suppongo che un certo [21] ingannatore potentissimo e (se lo si può dire[12]) malvagio metta sempre tutto il suo impegno e il suo potere a farsi gioco di me? Potrei forse mai affermare di possedere la benché minima cosa di tutte quelle che dicevo or ora appartenere alla natura del corpo? Mi concentro, ci penso e ripenso, ma non mi viene in mente niente; riconsidero tutto, fino a stancarmene, ma sempre senza risultati. E, quanto a quel che attribuivo all'*anima*, posso forse affermare che mi appartengano il nutrirmi o il camminare? Poiché ora non ho corpo (secondo quanto supposto), anche queste non sono che finzioni. E il sentire? Ma neanche questo si dà senza corpo (e poi nei sogni mi è sembrato di sentire moltissime cose che successivamente mi rendevo conto di non aver percepito con i sensi). Il pensare, infine? Qui sì, ho trovato: è il pensiero quel che cercavo, ché questo solo non può esser separato da me. Io esisto, è certo; ma fino a quando? Finché penso, di certo; ché, se mai cessassi di pensare, potrebbe darsi che con ciò stesso cessassi interamente di esistere[13]. Ora non ammetto se non quanto sia vero necessariamente: sono dunque, precisamente, soltanto una cosa che pensa, e cioè una

mente, o un *animo*, o un *intelletto*, o una *ragione*; parole di cui prima d'ora[14] ignoravo il significato.

Sono quindi una cosa vera, veramente esistente; ma quale cosa? L'ho appena detto: *una cosa che pensa*. E che altro ancora? Per quanto mi sforzi con l'immaginazione, non trovo [22] nient'altro. Non sono di certo quel complesso di membra che vien chiamato corpo umano, e neppure una qualche aria sottile, o un vento, un fuoco, un vapore, un soffio, infusi in tali membra, né quant'altro di simile io possa immaginare; poiché ho supposto che le cose di questo genere non esistano, eppure rimane che nondimeno io sono ben qualcosa.

È bensì vero che tali cose che suppongo che non esistano, ancora non le conosco; e non potrebbe darsi, allora, che in realtà non siano differenti da quel *me* che già conosco? Ebbene, questo non lo so, e per ora non ne discuto, ché posso giudicare soltanto di quel che conosco. Quel che sono venuto a conoscere è che esisto, ora sto ricercando che cosa sia, io che già so di esistere; e non c'è alcun dubbio che la conoscenza di me stesso, considerato così precisamente[15], non può dipendere da cose che io non so ancora neppure se esistano o no. E, di conseguenza, non può dipendere neppure da alcunché che io finga con l'immaginazione[16]. Anzi, proprio una parola come questa, *fingere*, mi avverte dell'errore che in tal caso commetterei, perché davvero fingerei se, che cosa io sia, pretendessi mai di immaginarlo, dal momento che immaginare non è che contemplare la figura, o appunto l'immagine, di qualcosa di corporeo. Già so di certo, infatti, che io esisto e che nello stesso tempo tutte le immagini, e in generale tutto quanto abbia a che fare con la natura dei corpi, [23] potrebbero non essere altro che sogni; e mi sembra quindi che, se dicessi: Per riconoscere più distintamente che cosa io sia, userò l'immaginazione – non sarei meno sciocco che se dicessi: Sono ben desto, ora, e vedo un po' di vero, ma, poiché non lo vedo ancora con sufficiente evidenza, mi sforzerò di addormentarmi, affinché i sogni me lo rappresentino con maggiore verità ed evidenza –. Così mi rendo conto che la conoscenza di me stesso non ha niente a che fare con quanto io posso cogliere con l'immaginazione, e la mente ne dev'essere accuratamente distolta, affinché percepisca la propria natura con la maggior distinzione possibile.

So dunque che cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente[17]. Se tutto ciò m'appartiene, in verità non è poco. E perché mai non dovrebbe appartenermi? Non sono forse io che ora dubito quasi di tutto, ma qualcosa intendo pure con chiarezza, e soltanto di ciò affermo che è vero, mentre nego tutto il resto[18], e desidero conoscere di più, non voglio essere ingannato, immagino molte cose, magari anche senza volerlo, e ne percepisco molte altre ancora come se venissero dai sensi? Di tutto ciò, che cosa non è altrettanto vero [24] quanto che io esisto, anche nelle ipotesi che io dormissi sempre oppure che chi mi ha creato si prendesse gioco di me quanto ne sia capace? E, di tutto ciò, che cosa è distinto dal mio pensiero, o può mai esser detto separato da me? In effetti, è tanto manifesto che sono io a dubitare, ad intendere, a volere, che non c'è neanche modo di trovare come renderlo ancora più chiaro attraverso una qualche spiegazione. Ma anche ad immaginare sono io, perché – pur se si desse che, come ho supposto, niente affatto di quanto io immagino sia vero – tuttavia in se stessa la capacità di immaginare è reale e fa parte del mio pensiero. Infine, sono io a sentire, ossia a percepire delle cose corporee come se ciò accadesse attraverso i sensi; al modo in cui ora, per esempio, vedo la luce, odo dei rumori, sento caldo. Ma questo è falso – si dirà – perché ora, invece, io sto dormendo. Eppure di certo mi sembra di vedere, udire, aver caldo; ed è questo che non può essere falso, ma è anche quel che in me vien chiamato, propriamente, *sentire*, che, preso così rigorosamente[19], non è poi altro che pensare.

Ora sì che comincio a conoscere un po' meglio che cosa sono. E nondimeno ancora mi sembra (non ce la faccio [25] proprio a non crederlo) che le cose corporee – si tratti solo di immagini formate col pensiero oppure vengano anche colte con i sensi, qui non fa differenza – siano conosciute molto più distintamente di quel non so che, di me, che invece non cade sotto l'immaginazione. In verità, sarebbe ben strano se, delle cose che mi rendo conto che sono dubbie, ignote, estranee a me, io le comprendessi più distintamente di quel che conosco come vero, e cioè me stesso; ma ora capisco anche di che si tratta: alla mia mente

piace di divagare, e non si adatta ancora ad essere costretta entro i confini della verità. E sia pure, allora: consentiamole di andare a briglia sciolta, ancora per una volta; ma affinché, ritirandole poi subito la briglia ad arte, essa accetti più facilmente di venire guidata[20].

Di tutte le cose, consideriamo dunque quelle che comunemente si ritiene di comprendere più distintamente, e cioè i corpi che tocchiamo e vediamo (e non i corpi considerati in generale[21], ché di solito siffatte concezioni generali sono assai più confuse, bensì proprio un determinato corpo particolare). Prendiamo, per esempio, questa cera che, appena tirata fuori dall'alveare, ancora non ha perso del tutto il sapore del miele e mantiene un po' dell'odore dei fiori da cui è [26] stata raccolta: il suo colore, la sua figura e la sua grandezza sono lì, tutti evidenti; è dura, è fredda, la si può toccare senza problemi, e, se la si batte con un dito, emetterà un suono; insomma, si ha tutto quel che sembra necessario perché un corpo possa essere conosciuto il più distintamente possibile. Ma ecco che, mentre io sto parlando, essa viene avvicinata al fuoco: scompare quanto le rimaneva di sapore, l'odore svanisce, il colore cambia, vien meno la figura, la grandezza cresce, e la cera si fa liquida, calda, a fatica la si può toccare, e, se la si batte, non emetterà più alcun suono. Ebbene: rimane ancora la stessa cera di prima? Lo rimane, certo; nessuno lo nega, nessuno ritiene che non lo rimanga. Ma che cos'era allora che in essa veniva compreso, prima, tanto distintamente?

Di sicuro niente di quel che coglievo con i sensi, ché ora è mutato, appunto, tutto quanto cadeva sotto il gusto, l'odorato, la vista, il tatto, l'udito, e tuttavia la cera rimane la stessa di prima[22]. Forse quel che prima veniva compreso tanto distintamente era quel che penso ora, e cioè neppure allora, in verità, la cera era quella dolcezza del miele né quel profumo dei fiori né quella bianchezza, quella figura o quel suono, bensì un corpo che poco fa mi appariva in questi modi ed ora [27] mi appare invece in modi differenti[23]. Che cosa è però, con precisione, quel che così immagino? Facciamo attenzione, per vedere quel che rimanga una volta messo da parte quanto non appartiene alla cera[24]. Nient'altro, di certo, che di essere essa un qualcosa di esteso, flessibile, mutevole. Ma che cos'è il suo essere flessibile e mutevole? Forse questo, che io

immagino che la cera può mutare figura, da rotonda in quadrata, da quadrata in triangolare, e così via? Niente affatto! Capisco infatti che la cera è suscettibile di infiniti mutamenti di questo genere, però io non sono in grado di percorrerli con l'immaginazione, in quanto *infiniti*; per cui il mio comprenderla come suscettibile appunto di infiniti mutamenti non è opera della facoltà immaginativa. Che cos'è poi il suo essere estesa? In realtà, neppure l'estensione della cera io la conosco con l'immaginazione, ché, quando essa si liquefà, la sua estensione cresce, e di più se arriva a bollire ed ancora di più se il calore aumenta ancora; per cui non giudicherei correttamente che cosa sia la cera, se non la ritenessi suscettibile di ben maggiori varietà di estensioni di quante io mai ne abbracci con l'immaginazione. Non resta quindi se non concedere che io non lo immagino mai, che cosa sia questa cera, ma lo percepisco soltanto con la mente[25] (e dico questa cera in particolare, ché quanto alla cera in generale è ancor più chiaro). Ma che cos'è questa cera che non è percepita se non [28] dalla mente? Di certo la stessa che io vedo, tocco, immagino, insomma la stessa che fin dall'inizio ritenevo che esistesse; e tuttavia – si noti bene – la percezione di essa non è un vedere, un toccare, un immaginare, e non lo è stata mai, nonostante che prima sembrasse così, perché è invece una visione esclusivamente mentale, la quale poi può essere o imperfetta e confusa, come era prima, oppure chiara e distinta, come è ora, a seconda che io presti minore o maggiore attenzione a che cosa sia ciò di cui essa consta.

Per un momento mi fermo anche a considerare, tutto stupefatto, quanto la mia mente sia incline ad errare, rendendomi conto che, anche se rifletto fra me e me, senza parlare, tuttavia continuo a rimanere legato proprio alle parole e sono come ingannato dal modo in cui comunemente si parla. Se l'abbiamo di fronte, infatti, diciamo che *vediamo* la cera stessa, anziché che giudichiamo che essa è presente inferendolo dal colore o dalla figura; per cui ne concluderei subito che la cera la si conosce con una visione oculare e non con una visione esclusivamente mentale, se non mi fosse però accaduto di guardare da una finestra degli uomini per la strada, per esempio, e di dire che li *vedevo*, secondo il medesimo uso corrente per cui lo si dice della cera; ma, in un caso come questo, che cosa vedo in realtà se non dei cappelli e

dei vestiti, sotto i quali potrebbero anche celarsi degli automi? Che sono uomini, in realtà, lo giudico; ma, allora, quel che ritenevo di vedere con gli occhi lo comprendo soltanto con la facoltà di [29] giudicare di cui è dotata la mia mente. Comunque, chi aspiri ad essere superiore al volgo nel sapere dovrebbe vergognarsi di essere indotto in dubbio dai modi di parlare correnti.

Ma passiamo oltre, e, riprendendo il filo, consideriamo se, che cosa la cera sia, io lo percepivo meglio e con maggiore evidenza allorché la vedevo per la prima volta e credevo di conoscerla con i sensi esterni (o tutt'al più col «senso comune», come vien chiamato[26], vale a dire con la facoltà immaginativa), oppure lo concepisco meglio ora, invece, dopo che ho diligentemente ricercato tanto che cosa sia la cera quanto come la si conosca. Sarebbe davvero sciocco rimanere in dubbio. Che cosa c'era infatti di distinto in quella prima percezione? Che cosa, che non sembri che possa essere percepito anche da qualsiasi animale? Invece, allorché io distinguo la cera dalle sue forme esteriori – come se la considerassi, una volta toltele le vesti, nella sua nudità – non la posso percepire così, e cioè come essa è in verità (anche se può ben darsi che nel mio giudizio si trovi ancora qualche errore[27]), se non con una mente umana.

E che dirò, allora, proprio di questa mente, e cioé di me stesso (dal momento che fino ad ora non ammetto che in me [30] ci sia altro oltre alla mente), io che ho l'impressione di percepire tanto distintamente quella cera? Di certo, conosco me stesso non soltanto con tanto maggior verità e certezza, ma anche con tanto maggior distinzione ed evidenza. Infatti, se giudico che la cera esiste per il fatto che io la vedo, da questo stesso fatto, che io la vedo, di certo segue con molto maggiore evidenza che allora esisto anch'io; ché può darsi che quella cera che vedo in verità non esista, può anche darsi che io non abbia neppure occhi con cui vedere alcunché, ma quel che sicuramente non può darsi è che, allorché io vedo, o penso di vedere, qualcosa (due cose, *vedere* e *pensare di vedere*, fra cui ora non faccio distinzione[28]), non esista proprio io che penso così. Allo stesso modo, se giudico che la cera esiste per il fatto che io la tocco, seguirà di nuovo la stessa conclusione, e cioè che io esisto. E seguirà altrettanto, anche se lo giudico a partire dal fatto che io

immagino la cera, o da qualsivoglia altra premessa di questo genere. Naturalmente, poi, questo, di cui mi rendo conto a proposito della cera, varrà anche per tutte quante le altre cose che io ritenga che si trovino fuori di me. Inoltre, se la percezione della cera è apparsa più distinta dopo che l'ho conosciuta non soltanto con la vista o il tatto, ma con ben altro ancora, quanto più distintamente – devo ammettere – conosco ora me stesso, dal momento che ogni [31] considerazione che aiuti a percepire meglio la cera o qualsiasi altro corpo attesta altrettanto, ed anzi anche di più, quale sia la natura della mia mente! Eppure nella mente stessa c'è ancora così tanto, con cui conoscerla più distintamente, che sembra appena il caso di considerare quel che si riverbera su di essa considerandola a partire dai corpi.

Ed eccomi così arrivato alla conclusione a cui volevo arrivare: ora che so, infatti, che, a parlare propriamente, neppure i corpi vengono percepiti con i sensi o con la facoltà immaginativa, bensì soltanto con l'intelletto, ossia non già perché toccati o visti, bensì soltanto perché concepiti appunto con l'intelletto, conosco palesemente che niente può essere percepito da me con maggiore facilità ed evidenza che la mia mente. Poiché però non ci si riesce a liberare tanto presto dell'abitudine alla vecchia opinione contraria, è il caso che per oggi mi fermi qui, affinché questa scoperta io la possa imprimere più profondamente nella mia memoria, con un'assidua meditazione.

[1] *Mente* (termine tipico di sant'Agostino), in alternativa al termine corrente *anima* (per il quale vedi nel cpv. «Che cosa mai dunque ritenevo di essere prima d'ora?...»). Nelle *Risposte*, Cartesio spiegherà: all'inizio, in antico, non si distinse il principio in virtù del quale ci nutriamo, cresciamo e compiamo tutte le altre operazioni che abbiamo in comune con i bruti, dal principio in virtù del quale pensiamo, e li si denominarono tutt'e due con lo stesso termine *anima*; in seguito, ci si rese conto che il pensiero è distinto per essenza da quelle altre funzioni, e alcuni filosofi [gli Scolastici] chiamarono *mente* il principio del pensare, riconoscendolo come la parte superiore dell'anima; ma ora, per sostenere l'eterogeneità completa del pensiero rispetto a tutto il resto che invece così veniva ancora attribuito all'anima, io, Cartesio, mi limito rigorosamente al termine *mente*,

considerandola, non già come una parte dell'anima, bensì come l'anima tutta intera (*OF*, vol. II, p. 343). In francese, dove manca un calco del latino *mens*, Cartesio usava *âme* (nella traduzione delle *Meditazioni* in francese verrà usato *esprit*).

[2] Cartesio scriveva a Mersenne il 28 gennaio 1641: «Al titolo della seconda Meditazione, *de mente humana*, si può aggiungere: *quod ipsa sit notior quam corpus*...». Senonché il titolo originario era *De natura mentis humanæ*; e così nella 1a ed. (e poi in tutte) si trova *De natura mentis humanæ: quod ipsa* ecc. Ma solo scrivendo come si è scritto si è quindi fedeli all'ultima volontà dell'autore, col vantaggio di evitare l'ambiguità del riferimento di *ipsa*.

[3] Sono, queste ultime, quelle 'essenze' anche sulle quali, infatti, era stato fatto cadere il dubbio nella 1a Meditazione, cpv. «E tuttavia nella mia mente è radicata una vecchia opinione...».

[4] I miei sensi, e corpo, figura, estensione, ecc.

[5] L'iterazione «ego sum, ego existo» non ha una ragione retorica, di rafforzativo, bensì strettamente linguistica: *esse*, per «esistere», è latino classico, *existere* era ancora gergo scolastico (solo di lì a poco verrà naturalizzato nelle lingue europee).

[6] S'intende, solo se, o finché, io pensi.

[7] E cioè che io esisto, poiché penso. Verrei a smarrire anche questa verità, dunque, se inavvertitamente identificassi me stesso con qualcosa di diverso dal mio pensiero, perché di esistere sono certo solo in quanto sono certo di pensare, ma come potrei mai essere certo, così, anche dell'esistenza di altro dal mio pensiero? Naturalmente, come si vedrà subito, questo *altro* sarebbe un eventuale corpo mio.

[8] Nella 1a Meditazione.

[9] Nel frammento intitolato *La ricerca della verità mediante il lume naturale*: «Anzi, se, per spiegare che cosa sia *animale* rispondereste che è *vivente senziente* e *vivente* è *corpo animato* e *corpo* è *sostanza corporea*, vedreste subito che le questioni andrebbero aumentando e si andrebbero complicando alla guisa dei rami di un albero genealogico» (*OF*, vol. I, p. 109), con allusione alle definizioni per generi e specie, secondo il cosiddetto 'albero degli universali', caratteristiche di tutta la Scolastica. E le «sottigliezze», polemicamente qualificate come inutili, sono appunto queste scolastiche. Si ha così il rifiuto di tutta quanta la metodologia epistemica di origine aristotelica.

[10] Come intesa anche dagli aristotelici, quanto all'attribuzione ad essa pure delle funzioni vegetativa e sensitiva; ma come intesa dagli epicurei soltanto, quanto a concepirla quale un vento o un fuoco tenuissimi, ecc., cioè materialisticamente.

[11] E cioè appunto nei corpi degli esseri viventi, e, quanto al pensiero, degli uomini.

[12] Insinuazione di una perplessità sulla compatibilità dell'inganno con la somma potenza, e quindi con la natura di Dio. La questione sarà affrontata e risolta all'inizio della 4a Meditazione.

[13] Anticipazione in forma drammatica della conclusione che subito verrà tratta esplicitamente: a stare a quel che per ora so di me stesso, io sono *soltanto* una cosa che pensa. Nelle *Risposte*, poi, Cartesio sosterrà che effettivamente noi pensiamo sempre, fin dalla vita prenatale; solo che poi non ce ne ricordiamo. È una conseguenza necessaria dell'individuazione dell'essenza della mente nel pensiero.

[14] Allorché concepivo l'anima come un vento, un fuoco, un etere, ecc.

[15] E cioè soltanto come pensante.

[16] *di conseguenza*..., perché, come verrà precisato subito, «immaginare non è che contemplare la figura, o appunto l'immagine, di qualcosa di *corporeo*».

[17] *anche*..., perché si è appena finito di vedere come sia impossibile che la mente (la «cosa che pensa») cada sotto l'immaginazione (altrettanto vale, naturalmente, per i sensi). L'immaginazione non può rappresentarsi la mente, dunque, ma in compenso essa è pur un'attività della mente (e altrettanto la sensibilità).

[18] Lo «nego» (*negare*, nel senso di rifiutare l'assenso) perché sto seguendo il precetto metodico di considerare falso tutto quel che scopra anche solo minimamente dubitabile.

[19] Cioè come fenomeno puramente mentale, indipendentemente dalla questione della sua origine, e cioè se questa sia o no extramentale: ho delle sensazioni visive, auditive, ecc., e le ho *come se* mi venissero da cose esterne, ma che mi vengano da cose esterne per ora «mi sembra» soltanto, mentre è certo («non può essere falso») che le ho, e questo solo è quel che propriamente va considerato come «sentire». Il quale è un modo di *pensare*, poi, perché tale è, per definizione, tutto quanto avvenga nella mente. Il dubbio sulla realtà del corpo proprio ha dunque anche la funzione metodologica di fare emergere questa psichicità intrinseca dei fenomeni sensibili e immaginativi: non si danno sensazioni o immaginazioni che io non sappia come *mie*, di me che dico 'io' (ovviamente, a dirlo può essere solo una mente). È una dimensione fenomenologica, del tutto autonoma. Altra questione ancora è poi quella dei limiti di validità conoscitiva di tali due forme del pensiero, immaginazione e sensibilità; e questa verrà affrontata di nuovo nella seconda metà di questa Meditazione.

[20] La metafora «allentare le briglie» non può significare concedere provvisoriamente che esistano i corpi, perché in tal caso non avrebbe riscontro il corrispettivo «ritirarle», visto che nel seguito tale questione non compare mai. Anzi, l'analisi che segue è posta proprio sotto l'avvertenza che varrà sia che dei corpi io abbia formate le immagini col pensiero oppure le abbia colte coi sensi, e cioè sia che i cosiddetti corpi siano solo fantasmagorie soggettive sia che invece li si esperiscano effettivamente mediante i sensi, e quindi esistano realmente. L'analisi che segue sarà cioè neutrale rispetto all'esistenza o meno dei corpi. Piuttosto, «allentare le briglie» significherà lasciare che provvisoriamente si muova dalla convinzione corrente che, in quanto conosciuti col senso o con l'immaginazione, i corpi siano meglio conosciuti che non la mente; e «ritirare le briglie» indurre a prendere atto che invece non è così che li si conoscono per quel che sono, bensì solo con l'intelletto.

[21] Qui sì *considerare in generale* significa farsi di qualcosa un concetto universale perché astratto; ed è anche l'unica volta, nelle *Meditazioni*.

[22] Fino a qui, è stata criticata la pretesa che i corpi li si conoscano con i sensi. Da qui in poi, lo sarà la pretesa che li si conoscano con l'immaginazione. – Notare allora il parallelismo fra le due parti di questa Meditazione. Le tre facoltà coinvolte nella conoscenza umana – la sensibilità, l'immaginazione e l'intelletto – vi sono esaminate due volte, per argomentare, in entrambi i casi, che però solo l'intelletto è in grado di cogliere la «natura» della mente (cpv. «È bensì vero che tali cose...») e – si mostrerà ora – anche dei corpi.

[23] *modi*: termine tecnico con il quale, riprendendolo dalla Scolastica, Cartesio denomina le proprietà, o accidenti, delle *sostanze*. In questo caso, la «sostanza» è lo sconosciuto sostrato di quelle proprietà della cera che colpiscono i nostri sensi, ma è proprio questo che intendiamo quando parliamo della cera *tout court*. Vedi, al riguardo, il cpv. seguente.

[24] Bensì solo a come la immaginiamo noi. E, qui, *immaginare* = *avere un'immagine* di qualcosa, in generale, comunque poi essa si produca, e cioè eventualmente anche attraverso i sensi.

[25] *soltanto con la mente* = con la mente *pura* (da immaginazione e sensibilità), e quindi, in realtà, con l'intelletto.

[26] Dagli Scolastici, i quali chiamavano «senso comune» (l'attribuivano anche agli animali) una sorta di organo centrale della sensibilità, in cui pensavano che convergessero le informazioni provenienti dai diversi sensi, venissero confrontate, ecc. Ma, poiché questo era il meccanismo di produzione delle *immagini* complessive che si hanno delle cose sensibili, il «senso comune» era considerato una forma della facoltà immaginativa, come anche in questo punto delle *Meditazioni*. E ciò è da tenere presente per intendere l'insistenza sull'«immaginazione» quale facoltà di conoscenza di eventuali corpi, appunto, lungo tutta questa Meditazione ed anche, qua e là, nel seguito.

[27] Per la concessione al modo corrente di intendere la dilatazione, nel corso del cpv. «Di sicuro niente di quel che...»: «quando essa si liquefà, la sua estensione cresce, e di più se arriva a bollire ed ancora di più se il calore aumenta ancora». Data l'identificazione di materia ed estensione, infatti, Cartesio spiegherà la dilatazione in analogia all'espansione di una spugna quando venga immersa in un liquido: non è che si accresca la quantità di materia della spugna, bensì nei suoi pori penetra dell'altra materia.

[28] Vedi sopra, alla fine del cpv. «So dunque che cosa sono...».

[32] Terza meditazione

Esistenza di Dio

Ora chiuderò gli occhi e le orecchie, metterò da parte anche gli altri sensi, eliminerò dal mio pensiero persino le immagini delle cose corporee, o comunque (poiché eliminarle è davvero ben arduo) le considererò vane e false, per non tenerne alcun conto; e, solo con me stesso, guardandomi dentro a fondo, cercherò di conoscermi meglio, e di rendermi a poco a poco più familiare, per così dire, a me stesso. Sono dunque, io, una cosa che pensa, vale a dire che dubita, afferma, nega, intende con l'intelletto (anche se per ora ben poco), ignora (di certo ancora molto), vuole, non vuole, ed anche immagina e sente (*anche immagina e sente*, perché, come ho già notato, io sono certo che, pur nel caso che quel che immagino o sento non esistesse fuori di me, in me ci sono tuttavia quei modi di pensare che chiamo immaginazioni e sensazioni, in quanto sono appunto soltanto dei modi di pensare). Questo, in breve, è tutto quel che so, o almeno tutto [33] quel che finora mi sono reso conto di sapere, con verità. E adesso ricercherò con maggiore accuratezza se in realtà non ci sia in me anche altro, a cui io non abbia ancora rivolto l'attenzione.

Allora, in quanto io sono certo di essere una cosa che pensa, non sarà che così so già anche che cosa è richiesto perché io sia certo di qualcosa? Di sicuro in quella conoscenza, che ho per prima, non c'è altro che una percezione chiara e distinta di quel che affermo, e cioè appunto che io sono una cosa che pensa; ma di sicuro essa non basterebbe a rendermi certo che quel che affermo è vero anche di fatto, se potesse mai accadere che fosse falso qualcosa che io percepissi con altrettanta chiarezza e distinzione; e quindi mi sembra di poter già stabilire come regola

generale che è vero tutto quel che io percepisco molto chiaramente e distintamente.

Tuttavia, in passato prendevo per assolutamente certo e chiaro molto di cui in seguito mi sono invece reso conto che era dubbio; come, per esempio, che esistano la terra, il cielo, gli astri e tutto il resto che coglievo con i sensi. A proposito di cose come queste, c'era bensì qualcosa che io percepivo chiaramente, e cioè che alla mia mente erano senz'altro presenti i pensieri, o le idee[1], di esse; e, beninteso, questo non lo contesto neppure ora. Però asserivo anche ben altro – e ritenevo [34] anzi di percepirlo chiaramente, per l'abitudine che avevo a crederlo, mentre in realtà non lo percepivo affatto –, e cioè che fuori di me esistessero delle cose dalle quali mi venivano tali idee, e che queste idee fossero in tutto somiglianti a quelle cose[2]; ed era in ciò che mi ingannavo, oppure, anche nel caso che il mio giudizio fosse vero, non lo era però in virtù della mia percezione.

Ma – si obietterà – allorché consideravo qualcosa di molto semplice e facile in aritmetica o in geometria, come per esempio 2 + 3 = 5, almeno cose come queste non le intuivo forse tanto chiaramente da poter affermare che erano vere?

Ebbene, sì, se dipoi ho giudicato che si deve dubitare anche di cose come queste, non è stato per altra ragione che perché mi veniva in mente che potrebbe darsi che un Dio mi abbia dotato di una natura tale che io mi inganni anche a proposito di quanto mi sembri chiarissimo; senonché, ogniqualvolta mi si presenta alla mente appunto questa vecchia opinione della somma potenza di Dio, non posso non riconoscere che, solo che egli lo voglia, gli sarebbe ben facile far sì che io mi sbagli anche in quel che ritengo di vedere, con gli occhi della mente, quanto mai chiaramente. Viceversa, ogniqualvolta sposto l'attenzione proprio su ciò che ritengo di [35] percepire con molta chiarezza, ne vengo convinto tanto pienamente che mi viene da esclamare: Mi inganni pure chi ne abbia il potere, ma non potrà mai far sì che io non sia niente, finché penserò di essere qualcosa, o che un giorno sia vero che io non sono mai esistito, se ora è vero che esisto, od anche forse che la somma di 2 e 3 sia più o meno di 5, o che siano veri altri asserti simili, nei quali riconosco cioè una contraddittorietà evidente! – E,

poiché non ho alcun motivo per supporre che esista un Dio che sia ingannatore, dal momento che finora non so neppure se un Dio esista, certo la ragione di dubbio fondata soltanto su questa opinione è ben esile e meramente metafisica. Tuttavia, per rimuoverla, dovrò esaminare – non appena se ne presenterà l'occasione – appunto se Dio esista e se, nel caso che esista, possa darsi che sia ingannatore; perché, fino a che non lo sappia, mi pare che non potrò mai essere completamente certo neppure di nient'altro.

Ora, però, l'ordine dell'indagine richiede piuttosto che io cominci col distribuire tutti i miei pensieri in generi precisi, e che ricerchi in quali di questi sia pertinente ritrovare la verità oppure la falsità[3]. Ebbene, alcuni dei miei pensieri sono [36] paragonabili a immagini di cose[4], come, per esempio, quando penso un uomo, o una chimera, o il cielo, o un angelo, o Dio; e questi pensieri soltanto è appropriato chiamarli *idee*. Invece, altri pensieri hanno in più anche forme ulteriori: quando per esempio voglio, o temo, o affermo, oppure nego[5], io concepisco bensì sempre qualcosa come oggetto del mio pensiero, ma, oltre a questa rappresentazione di qualcosa, nel mio pensiero è compreso anche altro; e questi altri pensieri sono chiamati, rispettivamente, *volontà*, *affetti* e *giudizi*.

Ma, per quanto riguarda le idee, se le si considerano in sé sole, senza riferirle ad altro, è impossibile che siano mai false, in senso proprio; ché, sia che io immagini una capra sia che immagini una chimera, non è meno vero che immagino questa di quanto lo è che immagino quella. E neppure nella volontà, in quanto tale, oppure negli affetti, è da temere che si trovi alcuna falsità; ché, per quanto io possa desiderare delle cose cattive, o magari anche delle cose che non esistono affatto, tuttavia non perciò è meno vero che le desidero. Quindi non restano che i giudizi, nei quali io debba guardarmi [37] dall'ingannarmi. E l'errore principale e quanto mai frequente che si riscontra in essi consiste nel giudicare che le idee che si trovano in me siano *simili*, o *conformi*, a cose fuori di me; ché di sicuro, se considerassi queste stesse idee soltanto come modi del mio pensiero, senza riferirle a nient'altro, quasi non mi potrebbero dare occasione di errare[6].

Delle idee, poi, alcune mi sembrano innate, altre avventizie ed altre fatte da me. Infatti, di comprendere che cosa sia una *cosa*[7], che cosa la *verità*, che cosa il *pensiero*, e così via, mi sembra che non mi sia dato se non dalla mia natura stessa[8]; ma, quanto all'udire ora un rumore, o vedere il Sole, o sentire il calore d'un fuoco, e così via, finora ho giudicato che ciò abbia origine da cose al di fuori di me; e infine, quanto a sirene, ippogrifi, e così via, ritengo che siano finti da me stesso. Senonché, dal momento che ancora non ho esaminato quali origini le idee abbiano effettivamente, potrei anche supporre che invece siano tutte quante innate, oppure tutte quante avventizie, oppure tutte quante fattizie.

A proposito, in particolare, delle idee che considero derivare da cose fuori di me, si hanno da considerare, qui, [38] le ragioni che mi inducono a ritenerle *somiglianti* a tali cose. Esse sono due: mi sembra che ciò me lo insegni la natura, ed inoltre faccio esperienza che tali idee non dipendono dalla mia volontà, e quindi non da me stesso, dal momento che spesso mi si presentano anche mio malgrado, come, per esempio, ora io sento caldo sia che lo voglia sia che non lo voglia. È per queste ragioni che ritengo che siffatta sensazione, o idea, del caldo, mi provenga da una cosa diversa da me, e cioè dal calore del fuoco presso il quale sto seduto; ed è quindi naturale anche giudicare che tale cosa mi comunichi una somiglianza di sé anziché altro. Ma ora vedrò se tali ragioni siano affidabili.

Quando dico, dunque, che è la natura ad insegnarmi che quelle mie idee assomigliano alle cose fuori di me, intendo soltanto che io sono indotto a crederlo per un impulso spontaneo, e non già che sia la luce naturale[9] a mostrarmelo come vero. Ma c'è una bella differenza fra queste due cose, impulsi spontanei e luce naturale; ché tutto quel che mi è mostrato da quest'ultima – come, per esempio, che dal fatto che dubito segue che esisto – non può essere in alcun modo dubbio, dal momento che non si dà in me alcun'altra facoltà, di cui mi possa fidare altrettanto, dalla quale io possa mai venire ad apprendere che ciò non è vero, mentre, quanto agli impulsi naturali, [39] mi è già accaduto di rilevare spesso, allorché si trattava di scegliere il bene, che ne ero spinto

sulla strada sbagliata, e non vedo quindi perché mai dovrei fidarmene neppure in altri campi.

È vero poi che quelle idee non dipendono dalla mia volontà. Ma, intanto, non ne segue affatto che non possano provenire se non da cose fuori di me; ché – così come quegli impulsi naturali di cui parlavo or ora, benché siano in me, tuttavia appaiono essere altra cosa dalla mia volontà – a produrre tali idee potrebbe anche essere una qualche facoltà, in me, di cui ancora io non abbia conoscenza, non diversamente da come finora m'è sempre sembrato che, quando io sogno, le idee si formino in me senza alcun concorso di cose esterne. Comunque, poi, anche se quelle idee provenissero da cose diverse da me, non perciò ne seguirebbe che debbano essere *somiglianti* ad esse. Anzi, in molti casi mi sembra di aver notato una grande differenza fra le cose e le idee corrispondenti. Così, per esempio, trovo in me due idee diverse del Sole: una, che si presenta come se derivasse dai sensi (un buon esempio delle idee che chiamo *avventizie*), per la quale il Sole mi appare come alquanto piccolo, ed un'altra, derivata [40] dai calcoli astronomici, e cioè da talune conoscenze innate in me[10], o comunque fatta da me, dalla quale il Sole mi è mostrato come parecchie volte più grande della terra; ma di certo, allora, non possono essere entrambe somiglianti al Sole che si trovi fuori di me, ed anzi la ragione mi persuade che semmai gli somiglia meno proprio quella che invece sembra derivare direttamente da esso.

E tutto ciò basta a dimostrare che, se finora ho creduto che esistano cose diverse da me, e che siano esse ad inviarmi le loro idee, o immagini, attraverso gli organi di senso o in qualsivoglia altro modo, non l'ho creduto per un giudizio certo, bensì soltanto per un impulso cieco.

Mi si presenta però ancora un'altra strada, per ricercare se fuori di me non esista pur qualcosa, di ciò di cui ho in me le idee.

Per cominciare, in quanto le idee sono soltanto modi di pensare, fra di esse non riconosco differenza alcuna, ché sembrano procedere da me tutte nella stessa maniera; però è chiaro che sono alquanto diverse l'una dall'altra in quanto una rappresenta una cosa ed un'altra rappresenta un'altra cosa. Senza dubbio, infatti, quelle che mi rappresentano delle

[41] *sostanze* sono qualcosa di più, o, per dir così, contengono in sé più realtà «oggettiva»[11], che non quelle che mi rappresentano soltanto dei *modi*, ossia degli accidenti; e, fra le idee di sostanze, a sua volta quella con cui concepisco un Dio sommo, eterno, infinito, onnisciente, onnipotente, creatore di tutto quanto sia fuori di lui, di certo ha in sé più realtà «oggettiva» che non le idee che mi rappresentano sostanze finite.

D'altra parte, è manifesto per luce naturale che in una causa efficiente totale ci deve essere almeno tanta realtà quanta ce ne sia in un suo effetto; ché – chiedo – donde mai l'effetto potrebbe derivare la propria realtà, se non la derivasse dalla sua causa, e come questa potrebbe mai dargliela, se già non l'avesse di suo? Ne segue che è impossibile che qualcosa sia prodotto dal nulla, e quindi neppure che quel che sia maggiormente perfetto, e cioè contenga in sé più realtà[12], sia prodotto da quanto ne contenga di meno. Ciò, poi, è chiaramente vero non soltanto di quegli effetti la cui realtà è «attuale» o «formale», bensì anche delle idee, considerando adesso la realtà «oggettiva» contenuta in esse. Per esempio, non soltanto [42] è impossibile che una pietra prima inesistente cominci ora ad essere, a meno che non sia prodotta da qualcosa in cui sia già presente, «formalmente» oppure «eminentemente»[13], tutto quanto si trovi poi nella pietra; e non soltanto è impossibile che in un oggetto ancora non caldo venga immesso del calore, se non da qualcosa che sia d'un livello almeno altrettanto perfetto quanto lo è il calore, e così via; ma è impossibile anche che io abbia l'idea della pietra o l'idea del calore, se non a condizione che mi venga da una causa in cui vi sia almeno altrettanta realtà quanta concepisco essercene nel calore o nella pietra. È bensì vero che niente della realtà «attuale» o «formale» di questa causa passa nella mia idea, la quale, per sua natura, non richiede altra realtà «formale» oltre a quella che ha dal mio pensiero, del quale è un *modo*; però, perché un'idea contenga questa o quella realtà «oggettiva» anziché un'altra, di sicuro questo deve venirle da qualche causa nella quale vi sia almeno altrettanta realtà «formale» quanta è la realtà «oggettiva» che l'idea stessa contiene; ché, se si supponesse che nell'idea si trovi alcunché che non si trovi già nella sua [43] causa, allora lo avrebbe dal nulla, e – per quanto imperfetto sia

questo modo d'essere per cui qualcosa è «oggettivamente» nell'intelletto mediante un'idea – tuttavia non è di certo nulla affatto, e quindi non può derivare dal nulla.

Né avrebbe fondamento il dubbio che, dal momento che la realtà che ora io considero nelle mie idee è soltanto «oggettiva», non sia necessario che nelle loro cause ci sia altrettanta realtà «formalmente», ma sia sufficiente che anche in esse ci sia «oggettivamente»; poiché, come questo modo d'essere «oggettivo» è proprio delle idee per la loro natura, così il modo d'essere «formale» è proprio delle cause di esse per la natura di queste. O quantomeno delle loro cause prime e principali; perché è vero che può darsi che un'idea nasca da un'altra idea, però qui non si dà un regresso all'infinito, e alla fine si deve pervenire ad una prima idea, la causa della quale sia come un originale in cui sia contenuta «formalmente» tutta la realtà che nell'idea è soltanto «oggettivamente». Così mi è chiaro per luce naturale che in me le idee sono come delle immagini[14], che, rispetto alle cose da cui sono tratte, [44] possono sì avere una perfezione minore, ma non possono avere niente di maggiore o di più perfetto.

Quanto più a lungo e attentamente esamino tutto ciò, tanto più chiaramente e distintamente riconosco che è vero. Ma alla fine che ne concluderò? Questo: che, se in qualcuna delle mie idee ci fosse tanta realtà «oggettiva» che io sia certo che non possa darsi che in me ci sia altrettanta realtà né «formalmente» né «eminentemente», e quindi che non può darsi che la causa di tale idea sia io stesso, ne seguirebbe necessariamente che nel mondo non ci sono soltanto io, ma esiste anche qualche altro ente, che è la causa di quell'idea. Invece, se, fra le idee che ho, non se ne trovasse neppure una con tali caratteristiche, non avrei proprio nessun argomento che mi renda certo dell'esistenza di alcun altro ente diverso da me, perché, dall'esame accurato che ho condotto di sopra[15], so già che altri argomenti non se ne possono trovare.

Ora, fra le mie idee – a parte quella che rappresenta me a me stesso, che non fa sorgere alcun problema[16] – una rappresenta Dio, altre rappresentano angeli, altre uomini simili a me, altre animali ed altre ancora cose corporee inanimate.

[45] Ma, quanto alle idee che rappresentano angeli, a quelle che rappresentano altri uomini e a quelle che rappresentano animali, è facile capire che possono esser formate per composizione mediante l'idea che ho di Dio, l'idea che ho di me stesso e l'idea delle cose corporee, anche nel caso che nel mondo non ci fossero angeli né alcun altro uomo oltre a me né animali.

Quanto poi alle idee delle cose corporee, in esse non si trova niente che abbia tanta realtà per cui appaia impossibile che derivino da me stesso. Se le considero accuratamente, infatti, e le esamino ad una ad una in quel modo in cui ieri ho esaminato l'idea della cera, mi rendo conto che è soltanto ben poco quel che in esse io percepisco chiaramente e distintamente, e cioè: la grandezza, ossia l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, la figura che deriva dai limiti di tale estensione, la posizione che le diverse cose dotate di figura hanno l'una rispetto all'altra, e il movimento, ossia il mutamento di tale posizione. A ciò si possono aggiungere l'essere sostanza, la durata e il numero. Ma tutto il resto – come luce, colori, suoni, odori, sapori, caldo e freddo e le altre qualità tattili – io non lo penso che molto confusamente e oscuramente, fino al punto che non so neppure se sia vero o, invece, [46] falso, ossia se le idee che io ne ho siano idee di cose oppure di non-cose, per dir così. Infatti, ho bensì notato sopra[17] che la falsità, intesa in senso proprio, o *formale*, non si può trovare che nei giudizi; e tuttavia nelle idee c'è di certo un'altra falsità, che si potrebbe dire *materiale*[18], allorché esse rappresentino una non-cosa come se fosse una cosa. Per esempio, le idee che io ho del caldo e del freddo sono così poco chiare e distinte che da esse non posso apprendere se il freddo sia soltanto privazione del caldo, oppure se sia il caldo ad essere privazione del freddo, oppure se siano entrambi qualità reali, oppure se non lo siano né l'uno né l'altro[19]; e, poiché ogni idea si dà al pensiero come rappresentazione di qualcosa, se fosse vero che il freddo non è altro che privazione del caldo, sarebbe giustificato dire *falsa* l'idea che me lo rappresenta invece come qualcosa di reale e positivo; e così del resto. Pertanto, non è necessario, sicuramente, che a idee di questa natura io assegni altro autore che me stesso; ché, nel caso che siano false, ossia non rappresentino affatto delle cose, mi è noto per luce naturale che allora

procederebbero dal nulla, e cioè che non sarebbero in me se non perché alla mia [47] natura manca qualcosa, non è interamente perfetta, e, nel caso che invece siano vere, non vedo però perché mai non potrebbero derivare ugualmente da me stesso, dal momento che tuttavia mi rappresentano così poca realtà che neppure posso distinguerla da una non-cosa.

Per quanto riguarda, invece, quel che nelle idee delle cose corporee è chiaro e distinto, mi sembra, intanto, che in parte l'avrei potuto derivare dall'idea di me stesso, e cioè l'essere esse sostanze, l'avere durata, l'essere numerabili, e quant'altro di questo genere ci sia. Infatti – quando penso che una pietra è una sostanza, ossia una cosa suscettibile di esistere di per sé[20], e che anch'io sono una sostanza – è bensì vero che concepisco che io sono una cosa pensante e nient'affatto estesa, mentre una pietra è una cosa estesa e nient'affatto pensante, e che quindi fra questi due concetti c'è la maggiore diversità, e tuttavia essi appaiono accordarsi per quanto riguarda l'essere sostanza. Analogamente, col percepire che io ora esisto e col ricordare di essere esistito anche in passato, e col percepire poi che concepisco pensieri diversi e che conosco il loro numero, acquisisco le idee di durata e, rispettivamente, di numero, e poi posso trasferirle a qualsiasi altra cosa. Quanto infine al resto di chiaro e distinto da cui sono composte le idee [48] di cose corporee – e cioè estensione, figura, posizione e movimento –, di certo nulla di ciò è contenuto in me «formalmente», non essendo io altro che una cosa pensante; però, dal momento che questi sono soltanto dei *modi* di una qualche sostanza, ma io sono una sostanza, sembra che potrebbero essere contenuti in me «eminentemente».

Così non rimane che l'idea di Dio, nella quale considerare se vi sia qualcosa che non possa derivare da me stesso.

Ora, per *Dio* intendo una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e dalla quale siamo creati sia io stesso sia tutto quanto d'altro esista (nel caso che esista anche qualcos'altro)[21]; ma le idee di attributi come questi sono tali[22] che, quanto più accuratamente vi rivolgo l'attenzione, tanto meno mi appare possibile che possano aver avuto origine da me soltanto; e, quindi, in

forza di tutto quel che ho detto finora, s'ha da concludere che è impossibile che Dio non esista.

Infatti, in me c'è certamente l'idea di sostanza, per il fatto stesso che io sono una sostanza; però, dal momento che sono finito, l'idea di una sostanza *infinita* non sarebbe in me se non mi venisse da una sostanza che infinita lo sia effettivamente. E non è a credere che io concepisca l'infinito, anziché [49] con una idea vera, soltanto per negazione del finito, al modo in cui percepisco, ad esempio, la quiete e le tenebre per negazione del movimento e della luce; ché, al contrario, intendo chiaramente che in una sostanza infinita c'è più realtà che non in una finita, e che di conseguenza, anzi, in me la percezione dell'infinito precede in qualche modo quella del finito, vale a dire la percezione di Dio quella di me stesso. In effetti, come mi renderei mai conto che io dubito, desidero, ecc., e cioè che mi manca qualcosa, ossia che non sono in tutto perfetto, nel caso che in me non ci fosse l'idea di un ente più perfetto di me, dal confronto con la quale riconoscere i miei difetti?

Neppure può dirsi che l'idea di Dio sia materialmente falsa e quindi possa derivare dal nulla, come poco sopra ho notato delle idee del caldo e del freddo e simili[23]; ché, al contrario, l'idea di Dio è quanto mai chiara e distinta e contiene più realtà «oggettiva» di qualsiasi altra, per cui nessun'altra è di per sé più vera o meno sospettabile di falsità. E dico che quest'idea dell'ente sommamente perfetto e infinito è massimamente vera, perché, anche se magari si può fingere che un tale ente non esista, tuttavia non si può fingere che l'idea di esso non mi rappresenti niente di reale, come invece ho detto [50] sopra dell'idea del freddo. Dico inoltre che tale idea è massimamente chiara e distinta, perché in essa è contenuto[24] tutto quanto io percepisco chiaramente e distintamente come reale e vero e dotato di un qualche grado di perfezione. Non varrebbe obiettare, a ciò, che io non *comprendo* l'infinito, perché questo è vero, sì, però è appunto nella natura stessa dell'infinito di non poter essere compreso da me, che sono finito. Né varrebbe obiettare che in Dio c'è forse anche tantissimo altro che io non sono in grado, nonché di comprendere, neppure di toccare, per così dire, col pensiero[25]; perché è sufficiente che, rendendomi conto di ciò, io giudichi che, oltre a tutto quel che percepisco chiaramente e di cui so

che implica una qualche perfezione, in Dio può essere contenuto, o «formalmente» o «eminentemente», anche moltissimo d'altro che invece io ignoro; è sufficiente questo – dicevo – affinché l'idea che io ho di Dio sia la più vera e la più chiara e distinta di tutte quelle che sono in me.

Ma non sarà forse che io sia di più di quanto penso di essere e tutte quelle perfezioni che attribuisco a Dio siano in me in potenza, in qualche modo, anche se finora non si siano date a vedere passando in atto?[26] In effetti, sperimentando che la mia conoscenza già aumenta a poco a poco, non vedo che cosa [51] impedirebbe che essa aumenti sempre di più, all'infinito; né perché, una volta che fosse aumentata appunto sino all'infinito, mercé di essa non potrei acquisire tutte le altre perfezioni di Dio; e comunque non vedo perché, nel caso che queste perfezioni siano in me in potenza, ciò non basti a che possa essere io a produrre in me stesso l'idea di esse. Ma nient'affatto! Nulla di ciò è possibile. In primo luogo, infatti, per quanto sia vero che in me c'è molto in potenza che ancora non è in atto e che la mia conoscenza aumenta gradualmente, tuttavia niente di simile è pertinente all'idea di Dio, di certo, perché in questa non c'è assolutamente alcunché di meramente potenziale, e, al contrario, proprio un incremento graduale di qualcosa è prova certissima della sua imperfezione. In secondo luogo, anche se la mia conoscenza aumentasse sempre di più, nondimeno capisco bene che non perciò sarebbe mai infinita, perché non arriverebbe mai ad un punto tale da non essere più suscettibile di un accrescimento ancora maggiore, mentre giudico che Dio è infinito in atto, in modo tale, cioè, che alla sua perfezione niente può essere aggiunto. In terzo luogo, mi rendo conto che di nessuna idea l'essere «oggettivo» può essere prodotto da un essere meramente potenziale (il quale, propriamente parlando, è un bel nulla[27]), bensì soltanto da un essere «attuale» o «formale».

[52] Di certo, in tutto ciò non c'è niente che non sia chiaro per luce naturale a chi vi presti attenzione accuratamente; ma – poiché, quando la mia attenzione si affievolisce e le immagini delle cose sensibili tornano ad accecare lo sguardo della mia mente, non mi è altrettanto facile di ricordare perché è necessario che l'idea di un ente più perfetto di me proceda da un ente che più perfetto di me lo sia effettivamente –

voglio ricercare ulteriormente se potrei mai esistere io stesso che ho tale idea, nel caso che un tale ente non esistesse.

In tal caso, dunque, a chi dovrei di esistere? È semplice: lo dovrei o a me stesso, o ai miei genitori, o a qualsivoglia altro ente meno perfetto di Dio, dal momento che niente si può pensare, anzi neppure fingere, di più perfetto, od anche altrettanto perfetto, che lui.

Ma, se di esistere io lo dovessi a me stesso, non dubiterei, non desidererei, ecc., perché non mi mancherebbe assolutamente niente, in quanto mi sarei dato tutte le perfezioni di cui ci sia in me un'idea, e così proprio io sarei Dio. Non devo ritenere, infatti, che quanto mi manca possa essere più arduo da acquisire di quel che già possiedo; ché, al contrario, sarebbe di gran lunga più arduo che io – vale a dire una cosa, o sostanza, che pensa – venga all'essere dal nulla, di quanto lo sarebbe che io acquisisca le conoscenze delle molte cose che ignoro, [53] dato che tali conoscenze sarebbero soltanto accidenti d'una tale sostanza; e, se dovessi a me stesso quel che è di più, e cioè appunto di esistere, non mi sarei negato non soltanto quel che si può avere più agevolmente, ma neppure niente di tutto il resto che percepisco contenuto nell'idea di Dio, perché neppure niente di ciò mi appare più arduo da realizzare che il venire ad essere; e di certo, infine, se davvero qualcosa fosse effettivamente più arduo da realizzare, allora anche mi apparirebbe come più arduo, perché (sempre nell'ipotesi che io dovessi a me stesso tutto il resto che ho) sperimenterei che lì il mio potere troverebbe il proprio limite.

Alla forza di queste ragioni non sfuggo neppure supponendo che io sia esistito dall'eternità quale sono ora, come se allora ne seguisse che non ci sarebbe più da cercare alcun autore del mio esistere. Infatti, tutto il tempo che dura la mia vita può venir diviso in infinite parti, nessuna delle quali dipende in alcun modo dalle altre, e dal fatto che io esistevo poco fa non segue che io debba esistere ora, a meno che qualche causa non mi conservi, come si dice, e cioè, in realtà, mi ricrei di nuovo nel momento presente. Se si presta attenzione alla natura del tempo, è infatti evidente che ci vuole proprio la stessa forza e azione, per conservare una qualsiasi cosa [54] in ognuno dei momenti in cui continua ad esistere, di quanta ce ne vorrebbe per crearla una prima volta, se ancora non esistesse; per cui, che *tra la conservazione e la creazione*

intercorra soltanto una differenza di ragione[28] è una delle verità che sono manifeste per luce naturale. Così ora devo chiedermi se possiedo o no una forza con cui sia in grado di far sì che io, che esisto ora, abbia ad esistere anche fra qualche istante; ma, se in me ci fosse una simile forza, senza dubbio ne sarei anche cosciente (dal momento che io non sono che una cosa pensante, o almeno ora considero esclusivamente quella parte di me che è una cosa pensante), e invece in me non la trovo affatto; e con ciò stesso vengo a conoscere con la massima evidenza di dipendere da qualche ente diverso da me.

Ma non sarà forse che non sia Dio l'ente da cui dipendo ed io sia prodotto invece dai miei genitori o da qualsivoglia altra causa meno perfetta di Dio? Nient'affatto! È infatti evidente che (come ho già detto di sopra[29]) in una causa deve esserci almeno tanta realtà quanta ce ne sia in un suo effetto, e quindi, dal momento che io sono una cosa pensante e ho in me l'idea di Dio, si ha da riconoscere che, quale che sia la causa [55] che si attribuisca al mio esistere, in ogni caso deve essere anch'essa una cosa pensante e deve avere l'idea di tutte le perfezioni che io riconosco in Dio. Ma anche di una tale causa ci si dovrà chiedere, poi, se, a sua volta, essa abbia l'esistenza da sé o da un'altra causa. Ora, se l'avesse da sé, da quanto s'è detto[30] risulta chiaramente che allora proprio essa sarebbe Dio, in quanto, avendo la forza di esistere da sé, indubbiamente avrebbe anche la forza di possedere in atto tutte le perfezioni di cui abbia l'idea, e cioè tutte quelle che io concepisco in Dio; ma, se invece avesse l'esistenza da un'altra causa, anche di quest'altra ci si dovrebbe chiedere di nuovo se essa abbia l'esistenza da sé o da un'altra causa, finché non si giunga così ad una causa prima, e questa sarà Dio. È infatti ben evidente che qui non può darsi un regresso all'infinito visto che non si tratta della causa che mi abbia prodotto una volta, ma anzi della causa che mi conservi al presente[31].

Neppure si può supporre, fantasiosamente, che forse a farmi esistere abbiano concorso più cause parziali, e da una di queste mi venga l'idea di una delle perfezioni che attribuisco a Dio, da un'altra l'idea di un'altra perfezione, e così via, di modo che tali perfezioni si ritroverebbero bensì tutte, da qualche [56] parte, nel mondo, ma non tutte congiunte insieme in un ente unico che sia appunto Dio; ché, al contrario, una

delle perfezioni principali che io so essere in Dio è l'unità o semplicità, ossia l'inseparabilità di tutto quanto è in lui, e di certo l'idea di questa unità di tutte le sue perfezioni non ha potuto venirmi da una causa dalla quale io non abbia avuto anche le idee di queste altre perfezioni, in quanto essa non avrebbe potuto far sì che io le sapessi congiunte insieme e inseparabili, se nel contempo non avesse potuto far sì che sapessi quali esse siano.

Per quanto riguarda infine i miei genitori, ammettiamo pure come vero, per ipotesi, tutto ciò che relativamente ad essi ho sempre ritenuto in passato[32]; ma, anche così, sicuramente non sarebbero stati loro a farmi esistere né sarebbero loro a conservarmi ora, in quanto io sono una cosa che pensa, bensì si sarebbero limitati ad immettere talune disposizioni in quella materia alla quale in passato ritenevo, appunto, di inerire io, e cioè quella mente che sola, invece, ora assumo come tutto me stesso. Pertanto, a proposito dei miei genitori non si può sollevare, qui, alcuna difficoltà; e bisogna invece concludere assolutamente che, per il solo fatto che io esisto e che in me c'è l'idea di un ente perfettissimo, ossia di Dio, è dimostrato con la maggior evidenza che anche Dio esiste.

[57] Mi resta da esaminare solo in qual modo io abbia ricevuto da Dio l'idea di lui stesso. Ora, non l'ho derivata dai sensi, perché non mi si è mai presentata mentre non me l'aspettavo, come suole invece accadere per le idee delle cose sensibili, quando queste cose siano presenti, o sembri che siano presenti, agli organi di senso esterni; e neppure l'ho costruita io stesso, dal momento che non mi è affatto possibile di toglierle o di aggiungerle alcunché; per cui non resta se non che sia innata a me, allo stesso modo in cui lo è l'idea di me stesso. E in verità non è affatto strano che a porla in me sia stato Dio, creandomi, affinché fosse come il marchio dell'artefice impresso sulla sua opera; ma poi non è neppure necessario che un tal marchio sia qualcosa di diverso dall'opera stessa, ed anzi, per il fatto stesso che Dio mi ha creato, è ben credibile che mi abbia fatto in qualche modo a sua immagine e somiglianza[33], e che questa somiglianza, di cui fa parte l'idea di Dio in me, io la percepisca con la medesima facoltà con la quale percepisco me stesso. Intendo dire, cioè, che, allorché rivolgo lo sguardo della mente in me stesso, non soltanto mi rendo conto che io sono un ente incompleto,

dipendente da altro, [58] e che aspira indefinitamente a sempre di più e di meglio, ma insieme mi rendo anche conto che colui da cui io dipendo ha in sé tutto questo di più, e non indefinitamente e in potenza, bensì infinitamente e in atto, e quindi è Dio.

Tutta la forza di questa prova dell'esistenza di Dio[34] sta nel riconoscere impossibile che io esista, con la natura che di fatto ho, e cioè avendo in me l'idea di Dio, se anche Dio non esistesse effettivamente; ma – si badi – proprio il Dio del quale ho in me l'idea, e cioè dotato di tutte quelle perfezioni che ho detto (perfezioni che, anche se non posso comprenderle, posso però, per così dire, toccare col pensiero[35]) né soggetto assolutamente ad alcun difetto. Da ciò risulta già a sufficienza l'impossibilità che egli sia ingannatore; ché è palese per luce naturale che ogni frode o inganno dipende da qualche difetto. Ma, prima di esaminare con più cura questo argomento, per poi passare a ricercare altre verità che se ne possono derivare[36], qui vorrei indugiare un po' a considerare Dio, esaminare fra me e me i suoi attributi, e contemplare, ammirare [59] ed adorare la bellezza di questa luce immensa, per quanto potrà sopportarla lo sguardo del mio animo, immerso com'è nelle tenebre; ché, come crediamo per fede che la somma felicità della vita futura consista solo in tale contemplazione della maestà divina, così anche fin da ora facciamo esperienza di poter già trarre da essa, per quanto ancora molto meno perfetta, la più grande delle gioie di cui siamo capaci in questa vita.

[1] *Idee*: prima occorrenza, in sordina, di una nozione che rivestirà poi un ruolo fondamentale, definita fra poco, nel cpv. «Ora, però, l'ordine dell'indagine...». Terminologicamente, una novità di Cartesio: prima di lui, con «idee» si intendevano gli archetipi delle cose creabili nell'intelletto divino (un adattamento delle 'idee' di Platone); mentre per lui si tratta di ogni e qualsiasi contenuto mentale, indifferenziatamente – e quest'uso durerà poi per almeno due secoli –. Notare quel «non lo contesto neppure ora» (*ora* che sto mettendo in dubbio tutto quel che posso): che si abbiano *idee* – di cose diverse dalla nostra mente – non è dunque un pregiudizio, ma una verità indubitabile. Questa

certezza è anzi il punto d'appoggio di tutte le *Meditazioni*, ché proprio facendo forza sulle idee si uscirà dalla situazione di stallo in cui ci si trova ora e si recupererà via via il più di ciò su cui si era fatto cadere il dubbio. Si potrà andare oltre la mente, infatti, solo se al suo interno si troverà su che puntare; e fra quel che vi si trova – sempre e solo pensieri – gli unici candidati promettenti sono i pensieri che ci rappresentano delle *cose*, ai quali d'ora in poi verrà appunto riservata la denominazione di «idee».

[2] Primo accenno ad una questione, fondamentale per la fisica, che tornerà a più riprese in questa Meditazione (e vedi poi, nella 6a, il cpv. «Perché non rimangano oscurità, devo però definire...»). Si tratta dello statuto delle qualità sensibili: davvero oggettive, o non piuttosto soggettive?

[3] Con questo passaggio avviene il mutamento dello stile letterario delle *Meditazioni*: dalla drammatizzazione che si aveva fino ad ora ad andamenti più da trattato.

[4] *tanquam…* = paragonabili a... Non è, cioè, un'assimilazione; ché in tal caso si avrebbero solo idee immaginative o sensibili, e non intellettuali. Il paragone è inteso esclusivamente a mettere in rilievo il carattere *rappresentativo* di quei pensieri che sono da dirsi «idee», ossia il loro avere un contenuto proprio, o un 'oggetto' interno, come viene chiarito subito.

[5] Procedo cioè ad un giudizio, affermativo oppure negativo.

[6] *quasi*, perché c'è anche un altro tipo di falsità, che verrà detta «materiale» (per distinguerla da questa, che verrà detta «formale»), un po' oltre, cpv. «Quanto poi alle idee delle cose corporee...».

[7] Con «cosa», *res*, si intende qui – come sempre in Cartesio – tutto ciò che esista realmente, e cioè al di fuori del pensiero di qualsivoglia mente (quindi, tanto sostanze quanto i loro 'modi', anche se talora con *res*, usato enfaticamente, Cartesio intende designare proprio la sostanza). Però qui si tratta del *concetto* di «cosa», ed è questo che viene qualificato come presuntivamente innato, al pari degli altri due recati ad esempio. So infatti da me stesso, solo che rifletta attentamente, che io esisto, e cioè sono una *cosa* (non un niente), e precisamente una «cosa pensante», e quindi so anche di *pensare*, e lo so con *verità*.

[8] Cioè senza aver bisogno che io riceva informazioni dall'esterno né che sia io ad inventare alcunché. Sono queste esclusioni che qualificano come innata una conoscenza (per ora solo presuntivamente, ma, come si vedrà, questa presunzione troverà poi conferma).

[9] Prima occorrenza di una nozione che diventerà centrale a partire dal cpv. «D'altra parte, è manifesto per luce naturale...», dal quale si ricava che Cartesio intende questa *luce naturale* come una facoltà di conoscenza degli assiomi, cioè di verità logicamente necessarie, non soltanto autoevidenti, ma neppure bisognose di dimostrazione (sul modello del principio di non-contraddizione). Come esempio è qui portato il *cogito*; ma l'assioma implicato in esso è lasciato sottinteso. È l'assioma *è impossibile che chi pensa non esista* (per il che vedi nell'Introduzione a questo volume), a sua volta inferibile dall'assioma fondamentale per tutta la metafisica di Cartesio: *il nulla non fa nulla*, che si troverà enunciato nel cpv. cit. Da luoghi come questi si ricava che allora neppure gli assiomi – oltre che le «idee» in quanto tali – cadono sotto i dubbi della 1a Meditazione. Non sono soltanto evidenti, cioè, ma in più si tratta anche di evidenze privilegiate rispetto a tutte le altre.

[10] Quelle matematiche. Anticipazione, questo qualificarle come *innate*, rispetto alla 5a Meditazione.

[11] Per le nozioni di «realtà *objectiva*» e, rispettivamente, «formale», o «attuale» (nel cpv. sg.), e per l'applicazione del principio causale anche alla realtà «oggettiva», vedi nell'Introduzione a questo volume.

[12] Intendi, qui e nel seguito: «perfezione» = «realtà»; ontologico per cui i gradi di perfezione sono gradi di essere. Si tratta cioè di un concetto ontologico di *perfezione*; secondo tutta una tradizione, anche questa scolastica, che Cartesio si limita a recepire. Glielo farà notare Hobbes, nelle *Terze obiezioni* (*OF*, vol. II, p. 175): «Ma la *realtà* ammette il più e il meno?».

[13] Quest'altra coppia, «formalmente» e «eminentemente», anch'essa derivata dalla Scolastica, attiene al rapporto fra una causa e un suo effetto: una causa è detta produrre un effetto *formalmente* allorché fra i due termini vi sia medesimezza di livello ontologico, o parità di 'perfezione'; *eminentemente*, allorché non si abbia tale parità, ma in compenso la causa sia di un livello superiore a quanto essa produca. Esemplificazioni sono ricavabili dal seguito.

[14] *come*... = paragonabili a...; e *immagini* = rappresentazioni di qualcosa (nel senso in cui si dice per esempio che un quadro figurativo 'rappresenta' qualcosa), e non – si badi – idee prodotte dall'immaginazione, ché sarebbe in contrasto con tutte quante le *Meditazioni*.

[15] Riferimento ai cpvv. «A proposito, in particolare, delle idee che considero derivare da cose fuori di me...» e sgg.

[16] Perché in questo caso privilegiato non sorge il problema se quel che l'idea mi rappresenta corrisponda o no ad una qualche realtà che sia altra da me. Ovviamente, il mio pensiero include anche tutte le altre rappresentazioni che io abbia; ma, in quanto queste siano di cose diverse da me, allora sì che il problema sorge.

[17] Rimando al cpv. «Ma, per quanto riguarda le idee, se le si considerano in sé sole...».

[18] In quanto esse offrano *materia* ad un giudizio falso, e cioè vi inducano naturalmente, se non si sta particolarmente all'erta. Si tratta quindi di un'estensione metaforica, per analogia, rispetto alla falsità intesa in senso «formale», e cioè concettualmente rigoroso.

[19] *qualità reali*: espressione scolastica, alla lettera, per connotare le qualità sensibili – colori, odori, sapori, caldo e freddo, ecc. – in quanto concepite appunto come date nei corpi stessi, anziché solo come nostre sensazioni. La posizione di Cartesio su questo punto – uno dei fondamentali su cui si accentrò sempre la sua critica – era dunque l'eventualità considerata per ultima, che né caldo né freddo siano qualità «reali». Se in queste righe si ha, invece, una sospensione del giudizio, fra le diverse eventualità moltiplicate però a bella posta, è perché Cartesio intende ora travolgere in un vortice di confusione, ironicamente, la dottrina scolastica; ché tanto bastava per screditarla, in attesa di proporre la propria dottrina nella 6a Meditazione, ma dopo avere così preparato il lettore a recepirla senza, da subito, un'opposizione frontale alla Scolastica.

[20] È una definizione di «sostanza»; ma da interpretare. Suscettibili di esistere *di per sé* = senza dipendere da altro. Così la «sostanza» è definita contrastivamente rispetto ai suoi «modi», la cui esistenza dipende invece da quella della sostanza in cui ineriscano (una proprietà d'una cosa non può darsi senza questa cosa). Ma «sostanza», dice Cartesio, è ciò che di esistere per sé è *suscettibile*; perché, secondo lui, nient'altro che Dio esiste per sé necessariamente. Quindi qui egli sta definendo, in realtà, le sostanze *finite*, che, per esistere, hanno appunto bisogno che Dio le ponga e le mantenga in essere (vedi, nel *Compendio delle Meditazioni*, cpv. «Quanto detto basta già a mostrare che...»: «le sostanze..., ossia le cose che per esistere devono venire create da Dio»). Si definisca quindi «sostanza

finita» – come si troverà nei *Princìpi della filosofia*, I, § 51 – ciò che per esistere non ha bisogno se non che Dio lo voglia.

[21] Notare l'assenza di attributi morali: giustizia, bontà, ecc. (ma la «bontà» di Dio sarà menzionata nelle ultime pagine delle *Meditazioni*). Perché Cartesio sosteneva – in privato, e in pubblico nelle *Risposte* alle *Quinte* e alle *Seste obiezioni* – che Dio ha deciso liberamente, non soltanto le verità logiche e matematiche, ma anche i criteri morali e i valori: che cosa sia giusto e che cosa ingiusto, che cosa buono e che cosa cattivo; e avrebbe potuto stabilirne di diversi, senza che nessuno potesse mai avere da ridire.

[22] In quanto contengono tutti l'idea dell'infinitezza.

[23] Rimando al cpv. «Quanto poi alle idee delle cose corporee...».

[24] *contenuto*, s'intenda, o «formalmente» o «eminentemente» (come verrà precisato più avanti).

[25] Vedi più avanti, n. 35.

[26] In questo capoverso Cartesio fa uso della coppia tradizionale *in potenza* / *in atto* (e cioè disposizione a *x* / realizzazione di *x*), per escludere che qualsivoglia realizzazione di una potenzialità possa mai arrivare sino all'infinito, perché l'infinito (inteso, naturalmente, come massimo di «realtà» o «perfezione») non può essere che già *in atto* da sempre, ed anzi intemporalmente. Il passaggio dalla potenza all'atto viene quindi ad essere un segno certo di finitezza; com'era già per la tradizione a cui Cartesio qui attinge.

[27] Trattandosi di quel che, comunque, ancora *non* è. Quindi, propriamente, reale = in atto.

[28] Una distinzione è «di ragione» allorché sia meramente opera del nostro pensiero, senza che le corrisponda alcunché nella realtà, com'è invece nel caso degli altri due tipi di distinzioni considerati da Cartesio – quella «modale» e quella «reale» – per le quali vedi nn. 14 e 19 alla 6a Meditazione. Essa intercorre quindi sempre solo fra due o più nozioni, e mai fra cose.

[29] Rimando al cpv. «D'altra parte, è manifesto per luce naturale che...».

[30] Rimando al cpv. «Ma, se di esistere io lo dovessi a me stesso...», di cui viene ripresa l'argomentazione «niente di ciò mi appare più arduo da realizzare che il venire ad essere», ecc. – In questo punto è particolarmente manifesta la concezione di Dio come *causa sui* in senso positivo (Dio come *positive a se*, cioè non *a se* per dire che non ha una causa esterna, com'era presso gli Scolastici), che naturalmente desterà la più viva sorpresa e varie recriminazioni presso gli obiettori di formazione teologica, come Caterus e Arnauld.

[31] La precisazione *qui* (e già anche nel corso del cpv. «Né avrebbe fondamento il dubbio che...») insinua che Cartesio non rifiuta in assoluto la possibilità di processi all'infinito, come invece gli Scolastici. E difatti egli l'ammetteva per la divisione della materia: non la possiamo 'comprendere', al pari di tutto quanto abbia a che fare appunto con l'infinito, ma in compenso intendiamo chiaramente e distintamente che è impossibile che una parte dell'estensione, per quanto piccola, non sia sempre ancora divisibile ulteriormente. Ed anche alle prove tomistiche dell'esistenza di Dio, fondate sulla pretesa impossibilità d'un regresso all'infinito nella serie delle cause, Cartesio obietterà che, dal fatto che non possiamo 'comprendere' un tale regresso, non segue affatto che esso non si dia, e che quindi si dia invece una Causa prima, bensì soltanto che la nostra comprensione è giustappunto limitata (*OF*, vol. II, p. 102). Vero è che anche in questo punto delle *Meditazioni* si ha una prova dell'esistenza di Dio fondata sulla negazione della possibilità di un regresso di cause all'infinito; ma in questo caso la negazione è limitata alla «causa che mi conservi *al presente*». Ciò che viene rifiutato è soltanto che una serie di cause *nel tempo*

possa spiegare quel che avviene invece, ogni volta di nuovo, nel presente. Anzi, nelle *Risposte* (*OF*, vol. II, p. 106), questa esclusione verrà radicalizzata così: poiché in questione è appunto solo il tempo presente, non può aversi *neanche una sola* causa intermedia fra un ente finito e la causa che lo conservi in questo momento, perché a far tanto può essere solo una causa che nel contempo sia anche causa di sé, e cioè Dio («poiché la causa che ha tanta potenza da conservare una cosa che è fuori di sé conserva a più forte ragione se stessa con la propria potenza, e così è *per sé*»).

[32] E cioè di essere generato da loro, per quanto riguarda il mio corpo, e quindi che sia loro che io si abbia anche un corpo (per il che vedi, nella 2a Meditazione, il cpv. «Che cosa mai dunque ritenevo di essere prima d'ora?... »).

[33] Allusione a famosi versetti dell'inizio della *Genesi*, nella Bibbia. Per la precisazione qui introdotta, «ma poi non è neppure necessario che un tal marchio sia qualcosa di diverso dall'opera stessa», e cioè dalla mia mente, vedi la n. 18 dell'Introduzione a questo volume.

[34] *di questa prova*, con riferimento alla seconda (dal cpv. «Di certo, in tutto ciò non c'è niente che...» in poi); ma quel che segue vale per entrambe le dimostrazioni esposte in questa Meditazione.

[35] È una metafora indotta da un paragone che Cartesio ha ripetuto spesso: del nostro *intelligere* pur quel che è sproporzionato alla nostra finitezza, ma senza perciò «comprenderlo», con il nostro poter «toccare» in qualche punto una montagna, ma senza avere la possibilità di abbracciarla (= «comprenderla») tutta quanta.

[36] L'argomento verrà ripreso subito di seguito, all'inizio della 4a Meditazione; e a ricercare le altre verità che se ne possono derivare saranno dedicate la 5a e la 6a.

Quarta meditazione

Il vero e il falso

In questi giorni mi sono così abituato a distogliere la mente dai sensi, e così accuratamente ho osservato quanto poco di vero si percepisca delle cose corporee e quanto di più si conosca invece sulla mente umana, e più ancora su Dio, che ormai ho superato la difficoltà di distogliere il pensiero da quel che cade sotto l'immaginazione per rivolgerlo a quel che può essere inteso soltanto con l'intelletto, perché completamente separato dalla materia. In effetti, della mente umana – in quanto è una cosa che pensa, non estesa in lunghezza, [60] larghezza e profondità, e che non mutua alcunché dal corpo – ho un'idea molto più distinta che di alcuna cosa corporea[1]. Poi, quando considero che io dubito, e quindi sono una cosa incompleta e dipendente da altro, mi si presenta, ancor più chiara e distinta, l'idea di un ente indipendente da altro e completo, e cioè di Dio; e, dal solo fatto che in me c'è tale idea – oppure che esisto, io che ho questa idea – concludo che esiste anche Dio e che in ogni momento la mia esistenza dipende completamente da lui[2]. Ciò è così chiaro che ne traggo la convinzione che dall'intelletto umano niente può essere conosciuto con maggiore evidenza e maggior certezza; però già mi sembra di scorgere anche una strada per arrivare, da questa contemplazione del Dio vero, nel quale cioè sono compresi tutti i tesori delle scienze e della saggezza, alla conoscenza di tutte le altre cose[3].

Per cominciare, dunque, riconosco che non può accadere che Dio mi inganni mai; ché in ogni frode o inganno si trova un qualche genere di imperfezione. È vero infatti che essere in grado di ingannare sembra un indizio di acutezza o di potenza; ma *volere* ingannare attesta

indubbiamente o malizia [61] o debolezza[4], e quindi non si dà in Dio. In secondo luogo, constato che in me c'è una facoltà di giudicare che di certo ho ricevuto da Dio, al pari di tutto il resto che è in me. E allora, appunto poiché egli non mi vuole ingannare, di certo non mi ha dato una facoltà di giudicare tale che possa darsi che io erri finché ne faccio un uso corretto.

Su ciò non rimarrebbe alcun dubbio, se non sembrasse però seguirne che allora non può darsi neanche che io erri mai, dal momento che, se ho da Dio tutto quel che è in me ed egli non mi ha data alcuna facoltà per errare, mi pare che non potrebbe mai darsi che io erri. In effetti, è vero che, fintantoché continuo a pensare a Dio soltanto, rivolgendomi interamente a lui, non trovo alcuna causa dell'errore o del falso. È invece quando mi rivolgo a me stesso che constato di essere tuttavia soggetto a innumerevoli errori; e, se mi metto allora a ricercarne la causa, mi rendo conto che io non ho soltanto l'idea, reale e positiva, di Dio, ossia d'un ente sommamente perfetto, ma anche una idea negativa (per così dire) del nulla, ossia di ciò che è massimamente lontano da qualsiasi perfezione, e che io mi trovo collocato come a metà fra [62] Dio e il nulla, ossia fra l'ente sommo e il non-ente; di modo che, in quanto sono creato dall'ente sommo, in me non c'è niente per cui io sia ingannato o indotto in errore, ma, in quanto partecipo in qualche modo del nulla, ossia del non-ente, e cioè in quanto non sono io stesso l'ente sommo, e quindi mi manca moltissimo, non è affatto sorprendente che io mi inganni. E così comprendo che l'errore, in quanto è errore, non è alcunché di reale, che dipenda da Dio, bensì soltanto un difetto, e che, quindi, per errare non ho bisogno di una facoltà attribuitami da Dio a questo scopo, ma accade che io erri solo perché non è infinita la facoltà, che ho da Dio, di giudicare correttamente.

Tuttavia neppure ciò mi soddisfa ancora del tutto, perché, per un verso, l'errore non è una mera «negazione», bensì una «privazione», ossia la mancanza di conoscenze che in qualche modo dovrebbero trovarsi in me[5]; ma, per un altro verso, e cioè se considero la natura di Dio, non mi sembra che possa darsi che egli abbia posto in me una qualche facoltà che non sia perfetta nel suo genere, ossia sia priva di qualche perfezione ad essa dovuta. Se è vero infatti che quanto più perfetto [63] è un

artefice tanto più perfette sono le sue opere, come è mai possibile che qualcosa fatto da quel sommo creatore di tutto non sia compiuto sotto ogni riguardo? D'altra parte, non c'è dubbio che Dio avrebbe potuto crearmi tale che io non mi ingannassi mai; ma non c'è neppur dubbio che egli voglia sempre quel che è ottimo, ed è allora forse meglio che io mi inganni anziché che non mi inganni?[6] Vediamo.

Riflettendoci con maggiore attenzione, mi viene in mente, anzitutto, che non ho da meravigliarmi che Dio faccia qualcosa di cui io non intendo il perché, e che anzi non sarei autorizzato a dubitare della sua esistenza per quante fossero le cose di cui constatassi di non comprendere come e perché siano fatte da lui. Infatti, sapendo già che la mia natura è molto fragile e limitata, e che invece la natura di Dio è immensa, incomprensibile, infinita, tanto basta perché io sappia anche che egli può fare innumerevoli cose di cui io ignorerò le cause. E questo basta anche perché io giudichi prive affatto di utilità, in fisica, tutte quelle cause che si sogliono considerare *finali*[7], [64] dal momento che non potrei pretendere di indagare i fini di Dio senza peccare di temerarietà.

Mi viene in mente, poi, che, ogni volta che si ricerchi se le opere di Dio siano o no perfette, non si deve considerare separatamente una creatura singola, bensì tutto l'insieme delle cose nella sua interezza; ché quanto sembrerebbe molto imperfetto, e anche giustificatamente, se fosse l'unica cosa creata, è invece perfettissimo in quanto ha la funzione di parte fra le altre, nel mondo. Ed è bensì vero che finora, dacché ho preso la decisione di dubitare di tutto, io non ho ancora conosciuto che esista anche altro, oltre a me e a Dio; eppure, poiché mi sono pur reso conto dell'immensità della potenza di Dio, non posso negare che, oltre a me, egli abbia fatto, o quantomeno possa fare, molte altre cose, in modo che io abbia appunto la funzione di parte nel complesso delle cose create.

Infine, venendo a considerare più dappresso me stesso, e ricercando che natura abbiano i miei errori (ché sono essi soli la spia dell'imperfezione che è in me), mi rendo conto che dipendono da due cause che vi concorrono insieme: dalla mia facoltà di conoscere e dalla mia facoltà di scegliere, o libertà dell'arbitrio, ossia dall'intelletto e,

congiuntamente, dalla volontà[8]. Attraverso il solo intelletto, difatti, mi limito a percepire le idee sulle quali posso poi pronunciare un giudizio; [65] e in questo percepire, considerato rigorosamente a sé, non si trova alcun errore, in senso proprio. Infatti, ancorché possa darsi che esistano innumerevoli cose di cui io non abbia affatto idee, tuttavia si deve dire non già che di queste io sono «privato», propriamente, bensì che ne manco solo in un senso «negativo», dal momento che non sono in grado di avanzare alcun argomento che provi che Dio avrebbe dovuto darmi una facoltà di conoscere più estesa di quella che mi ha dato; e, per quanto abile artefice me lo rappresenti, tuttavia non perciò ritengo che avrebbe dovuto porre in ognuna delle sue opere tutte le perfezioni che può porre in alcune. Neppure posso poi lamentarmi di non aver ricevuto da Dio una volontà, o libertà dell'arbitrio, sufficientemente ampia e perfetta; ché constato che essa non è addirittura circoscritta da alcun limite. Mi sembra anzi ben degno di nota che invece nient'altro, di tutto il resto che è in me, sia tanto perfetto ed ampio che io non mi renda conto che potrebbe esserlo ancora di più. Infatti, se considero la facoltà dell'intelletto, per esempio, riconosco subito che in me è quanto mai limitata e finita, e così nel contempo mi formo l'idea di un'altra facoltà [66] dell'intelletto molto più ampia, ed anzi massima e infinita, e, per il fatto stesso che posso formarmi simile idea, capisco che tale facoltà appartiene alla natura di Dio. Allo stesso modo, se esamino la facoltà di ricordare, la facoltà di immaginare, o qualsiasi altra, non ne trovo proprio nessuna che io non capisca che in me è debole e limitata, ma in Dio immensa. Solo la volontà, o libertà dell'arbitrio, constato in me così grande da non poter neppure concepire l'idea di una ancora più grande; per cui è soprattutto in virtù di essa che comprendo di portare in me un'immagine e somiglianza di Dio[9]; dal momento che – benché in Dio alla volontà si accompagnino una conoscenza ed una potenza senza paragone più grandi che in me, che quindi la rendono più sicura ed efficace, e benché sia più grande anche la quantità di oggetti a cui la sua volontà può rivolgersi – tuttavia non è che per ciò essa appaia più grande quando la si consideri formalmente e rigorosamente in se stessa[10].

Ciò, perché la libertà dell'arbitrio consiste precisamente nel poter fare oppure non fare – vale a dire affermare oppure negare, o perseguire [67] oppure aborrire[11] – una stessa cosa; o meglio nel procedere a affermare oppure negare, o a perseguire oppure aborrire, quanto c'è proposto dall'intelletto, senza sentirsi determinati da una forza esterna. Questa seconda formulazione è quella giusta, in quanto, perché io sia libero, non è necessario che propenda parimenti tanto da una parte quanto da quella contraria; ma, anzi, quanto più propendo per una parte – o perché vi riconosco con chiarezza verità o bontà, o perché così Dio dispone intimamente il mio animo[12] – è tanto più liberamente che la scelgo, ché né la Grazia divina né la conoscenza naturale diminuiscono mai la libertà, bensì la aumentano e rafforzano; e invece quell'indifferenza che provo quando nessuna ragione mi spinge da una parte più che dall'altra è piuttosto il grado infimo della libertà, non attestando affatto una perfezione della libertà, ma solo un difetto (nel senso di una «negazione») nella conoscenza, ché, se vedessi sempre chiaramente che cosa è vero e che cosa buono, non starei mai a deliberare su che cosa sia da giudicare vero o da scegliere come buono, e così, benché pienamente libero, nondimeno non potrei mai essere indifferente[13].

Da ciò capisco che causa dei miei errori non è la facoltà [68] di volere che ho da Dio, considerata per se stessa, poiché questa è quanto mai ampia e perfetta nel suo genere. Però non lo è neppure la facoltà dell'intelletto, perché è da Dio che la ho, e quindi, qualsiasi cosa io intenda con l'intelletto, senza dubbio la intendo correttamente né può accadere che in ciò mi inganni. Ma allora donde mai provengono i miei errori? Ecco da che cosa: dal solo fatto che, dato che la volontà è più ampia dell'intelletto, io non la trattengo nei medesimi limiti di questo, bensì la estendo anche a quel che non intendo; e, poiché rispetto a ciò essa è indifferente, facilmente deflette dal vero e dal buono, ed è così che io mi inganno o pecco.

Per esempio, allorché, nei giorni scorsi, esaminavo se esistesse qualcosa nel mondo e mi rendevo conto che, dal fatto stesso che lo prendevo in esame, seguiva intanto con evidenza che esistevo io, di sicuro non potevo non giudicare vero quel che intendevo così chiaramente, ma non

perché vi fossi costretto da qualche forza esterna, bensì perché a una grande luce nell'intelletto seguiva una grande propensione nella volontà; e così l'ho creduto tanto più spontaneamente e liberamente quanto meno su ciò ero indifferente. [69] Oppure – per fare un altro esempio – ora che so di certo che esisto in quanto sono una cosa che pensa, mi si presenta però anche l'idea della natura corporea, e così mi accade di dubitare se la natura pensante che è in me, o meglio che io sono, sia altra da tale natura corporea, o se invece non siano tutt'e due la stessa cosa; e, supponendo che finora non si sia ancora presentata al mio intelletto alcuna ragione che mi persuada d'una cosa più che dell'altra, appunto per ciò sono indifferente a affermare oppure negare l'una o l'altra od anche a sospendere il giudizio[14]. Questa indifferenza – si noti – non riguarda soltanto ciò di cui l'intelletto non ha alcuna conoscenza affatto, ma si estende, in generale, a tutto ciò di cui l'intelletto non abbia una conoscenza sufficientemente chiara, allorché la volontà si trovi a deliberare al riguardo; perché, per quanto probabili possano essere le congetture che mi facciano propendere da una parte, ad inclinare il mio assenso anche dalla parte opposta basta il sapere che esse sono soltanto congetture, appunto, anziché ragioni certe e indubitabili; ed anche di ciò [70] ho fatto ben esperienza nei giorni passati, quando ho supposto che fosse assolutamente falso tutto quel che prima avevo creduto quanto mai vero, per il solo fatto di essermi accorto che se ne poteva in qualche modo dubitare.

Quando, dunque, io non percepisca con sufficiente chiarezza e distinzione che cosa sia vero, se mi astengo dal dare un giudizio, è chiaro che allora agisco correttamente e non mi inganno; mentre, se invece do un giudizio (affermativo o negativo che sia), allora non faccio un uso corretto della libertà dell'arbitrio. In tal caso, infatti, se mi volgerò dalla parte in cui c'è il falso, mi ingannerò senz'altro, ma, se mi volgerò dall'altra parte, mi imbatterò sì nella verità, però per puro caso, e perciò non sarò meno colpevole, dal momento che è chiaro per [71] luce naturale che la percezione dell'intelletto deve precedere sempre la determinazione della volontà. E in questo uso non retto del libero arbitrio è quella «privazione» che costituisce l'essenza dell'errore.

Ma – si badi bene – tale «privazione» è nell'operazione in quanto questa procede da me, e non nella facoltà che ho ricevuto da Dio, e neppure nell'operazione stessa in quanto anche questa dipende da lui[15]. Non ho infatti motivo di lamentarmi che Dio non mi abbia dato una forza di intelletto o una luce naturale[16] maggiori di quelle che mi ha dato, perché è nella natura di un intelletto finito che esso non intenda molte cose e nella natura di un intelletto creato che esso sia finito. Ho ragione di rendere grazie a Dio per quanto m'ha donato pur senza dovermi niente, ma non ne avrei affatto di ritenere di essere stato privato da lui di quanto non mi ha dato, o che ciò egli me l'abbia sottratto. Neppure ho motivo di lamentarmi che Dio mi abbia dato una volontà più estesa dell'intelletto, perché, la volontà essendo un tutt'uno indivisibile, per dir così, è chiaro che la sua natura non consente che le possa esser sottratto alcunché; e quanto più essa è ampia, tanto più devo esser grato a chi me l'ha data. Infine, non debbo lamentarmi neanche che Dio concorra con me a produrre quegli atti di volontà o di giudizio nei quali erro, perché, in quanto dipendono da Dio, essi sono assolutamente veri e buoni, e, per il fatto di essere in grado di compierli, io sono più perfetto che non se non ne fossi capace. Quella «privazione», invece, nella quale [72] soltanto consiste l'essenza della falsità e della colpa, non ha affatto bisogno del concorso di Dio, perché in sé non è niente di reale, e, se invece la si riferisce a Dio come a causa di essa, allora non deve esser detta «privazione», bensì meramente «negazione». Infatti, non è di certo un'imperfezione, in Dio, l'avermi egli dato la libertà di assentire oppure non assentire anche a ciò di cui non ha messo nel mio intelletto una percezione chiara e distinta; però non c'è dubbio che è un'imperfezione, in me, il non fare buon uso di tale libertà, con l'emettere giudizi anche su ciò che non intendo rettamente.

È bensì chiaro che facilmente Dio avrebbe potuto far sì che, pur rimanendo io libero e con una conoscenza finita, tuttavia non errassi mai, o col fornire al mio intelletto una percezione chiara e distinta di tutto ciò su cui avrei mai avuto da deliberare, oppure anche soltanto con l'imprimerla nella mia memoria, la regola di non giudicare di quanto non intendo chiaramente e distintamente, in modo che non fosse possibile che io me ne scordassi mai. Però capisco bene che, se da Dio

fossi stato fatto in tal modo, sarei stato più perfetto di quanto non sia ora, sì, ma soltanto se mi consideri come in [73] qualche modo un tutto; e non perciò posso negare che nell'universo, assumendolo nella sua interezza, ci sia invece una perfezione maggiore, in qualche modo, per il fatto che alcune delle sue parti non siano immuni da errori, mentre altre lo siano, che non se fossero tutte assolutamente simili; né ho alcun diritto di lamentarmi che il ruolo che Dio ha voluto assegnarmi nel mondo non sia quello principale, di perfezione completa. Per di più – anche se non posso evitare gli errori nel modo che sopra ho enunciato per primo, e cioè attraverso una percezione evidente di tutto ciò su cui ho da deliberare – tuttavia posso pur evitarli nel modo che ho enunciato per secondo, e cioè purché mi ricordi che ci si deve astenere dal formulare giudizi ogniqualvolta su qualcosa la verità non sia evidente; perché, pur sapendo bene di non esser capace di rimanere sempre fisso solo su una stessa conoscenza, però, attraverso una meditazione attenta e spesso ripetuta, posso far sì di ricordarmene ogniqualvolta ne abbia bisogno, ed acquisire in tal modo una abitudine sufficiente a far sì che io non erri mai.

Dal momento che in ciò consiste la perfezione maggiore dell'uomo, valuto di aver guadagnato non poco con questa [74] ricerca della causa dell'errore e della falsità. E sicuramente non può essere che quella che ho spiegato; ché è impossibile che io erri quando, nel giudicare, trattengo la volontà in modo che non vada oltre quanto le è mostrato chiaramente e distintamente dall'intelletto. Non c'è dubbio, infatti, che ogni percezione chiara e distinta è pur qualcosa, e quindi è impossibile che provenga dal nulla, ma è necessario che abbia come autore Dio, quel Dio sommamente perfetto – intendo – che sarebbe contraddittorio che fosse ingannatore; per cui non c'è dubbio che ogni percezione chiara e distinta è vera. Oggi, poi, non ho imparato soltanto da che cosa mi devo guardare per non errare mai, ma insieme anche che cosa devo fare per pervenire alla verità; e vi perverrò senz'altro, se concentrerò l'attenzione soltanto su quel che io intendo perfettamente e lo isolerò da tutto il resto, che mi si presenta confuso ed oscuro. A far così mi impegnerò seriamente nel seguito.

[1] Come è stato mostrato nella 2a Meditazione.

[2] Come mostrato nella 3a Meditazione.

[3] Cioè delle cose materiali, come si vedrà nella 5a e nella 6a Meditazione.

[4] *o debolezza*, in quanto chi ne avesse il potere agirebbe direttamente, per raggiungere quel che voglia, senza ricorrere alla via traversa di ingannare altri, perché non ne avrebbe bisogno.

[5] Nella tradizione scolastica, *negazione* e *privazione* si distinguevano come due modi alternativi di mancare di qualcosa: l'assenza, in un ente, di tutto ciò che sia estraneo alla sua natura, e che quindi è nell'ordine delle cose che esso non abbia; e rispettivamente la mancanza di qualcosa che invece dovrebbe avere per essere perfetto quanto possibile, e senza di cui è quindi al di sotto del livello standard della sua specie.

[6] Proprio quest'ultima sarà la soluzione di Cartesio; ma, per spiegarla, avrà bisogno di tutt'intera la Meditazione.

[7] Uno dei quattro tipi di 'cause' distinti da Aristotele, e poi considerato primario dagli Scolastici, anche in fisica. Una causa è *finale* quando, per spiegare un processo naturale, lo si rapporti a quello che normalmente è il suo esito, interpretato come la sua 'perfezione' (attualizzazione della potenzialità originaria). Il fine di un seme è la crescita della pianta, ecc. A siffatta concezione – palesemente antropomorfica, perché costruita sulla generalizzazione del modello dell'agire consapevole dell'uomo – nel pensiero cristiano si era data plausibilità col considerarla come la dimensione della provvidenza divina relativa appunto agli enti naturali. Rispetto a questa versione, saldissima nell'epoca, Cartesio se la cavava dunque dichiarando – qui, e sempre dipoi – inconoscibili dall'uomo i fini di Dio; mentre i filosofi meno preoccupati di non contrastare frontalmente la tradizione scolastica, come Hobbes oppure Spinoza, negavano addirittura la pertinenza della nozione di 'finalità' per gli enti che non agiscano progettualmente. Ma, quanto alla «fisica», il risultato era lo stesso: limitarsi rigorosamente a quelle che gli aristotelici chiamavano le cause 'efficienti'.

[8] Di qui in poi, in questa Meditazione, quasi sempre *intelletto* è in opposizione, non già alle altre facoltà conoscitive, immaginazione e sensibilità, come di solito nelle *Meditazioni*, bensì solo alla volontà; e quindi ha il senso di «facoltà di conoscere» in generale.

[9] Vedi la n. 33 alla 3a Meditazione.

[10] *formalmente* = nella sua essenza; *in se stessa* = indipendentemente da relazioni con altro, estrinseche ad essa, quali quelle di cui alle righe immediatamente precedenti.

[11] *affermare oppure negare*, nei giudizi; *perseguire oppure aborrire*, nelle scelte pratiche.

[12] Mercé la sua Grazia, come verrà precisato subito.

[13] Allorché si conosca con chiarezza e distinzione ciò su cui si abbia a giudicare, alla forza dell'evidenza non ci si può sottrarre; ma non perciò si è meno liberi, anzi lo si è ancora di più che non quando si sia indifferenti e si possa quindi (se ciononostante si procede a giudicare) decidere tanto in un senso quanto in quello contrario; giacché per essere liberi basta non essere costretti dall'esterno a fare quel che si fa (anche la Grazia divina, aggiunge Cartesio, non toglie la libertà). Va quindi evitato di identificare la libertà con l'indifferenza, come se fossimo liberi solo quando si sia indifferenti; ma, per converso, di certo siamo liberi anche quando siamo indifferenti, cioè manchiamo di ragioni sufficienti sia per affermare sia per negare, benché, in questo caso, di una libertà meno pregevole che non quando siamo illuminati dall'evidenza (o dalla Grazia divina). E tanto basta per la tesi qui sostenuta, relativamente al *dovere* che abbiamo di sospendere il giudizio, in tal caso.

Qui si trovano dunque, un po' troppo intrecciate insieme, ben tre concezioni della libertà: come possibilità di scegliere tanto in un senso quanto nell'altro («indifferenza»); come internità della motivazione (spontaneità, di contro alla costrizione); come determinazione sulla base del vero e del bene, e quindi libertà *dall*'errore o *dal* peccato (intendi *determinazione* come *auto*determinazione, e 'determinarsi per...' = decidersi per...). Qui, nella 4a Meditazione, le tre rispettive nozioni sono articolate così:

libertà dell'arbitrio =

spontaneità=	indifferenza	
	determinazione in virtù del vero o del bene	naturale, in virtù dell'evidenza
		sovrannaturale, per Grazia

[14] Il resto della Meditazione sarà dedicato a spiegare come solo l'ultima di queste scelte – la sospensione del giudizio – sia però quella corretta, in una situazione di indifferenza.

[15] Quest'ultimo punto, relativo agli *atti* della volontà, è dato per scontato, ma perché condiviso, allora, da tutti. Per salvaguardare insieme, in Dio, la potenza e l'innocenza, e, nell'uomo, la responsabilità, si pensava – come si troverà anche qui, subito – che in tali atti si avesse un «concorso» di Dio con l'uomo, ma in modo tale che da Dio venisse solo la forza necessaria per compierli e dall'uomo, invece, la loro direzione in un senso o nell'altro, quindi eventualmente anche in un senso sbagliato o cattivo.

[16] È l'unica occorrenza, nel testo, di «luce naturale», non già nel senso specifico introdotto nella 3a Meditazione (cpv. «Quando dico, dunque, che è la natura...»), ma in un senso generico, già comparso nel *Compendio delle sei Meditazioni*, in corrispondenza della n. 10.

[75] Quinta meditazione

L'essenza delle cose materiali,
e di nuovo sull'esistenza di Dio

Ancora molto mi rimane da ricercare sugli attributi di Dio, e molto sulla natura di me stesso, ossia della mia mente. Ma vi tornerò sopra, spero, un'altra volta[1]; perché, a questo punto – ora che ho capito come procedere e da che guardarmi per raggiungere la verità – mi sembra più urgente cercare di trarmi fuori dai dubbi in cui sono caduto nei giorni scorsi, vedendo se si possa ritenere certo qualcosa relativamente alle cose materiali. Però, prima di ricercare se fuori di me esistano delle cose siffatte[2], dovrò esaminare le idee che se ne trovano nel mio pensiero, e vedere quali di queste siano distinte e quali confuse[3].

Orbene, io immagino distintamente la quantità che comunemente i filosofi chiamano *continua*[4], vale a dire l'estensione di una [76] tale quantità (o meglio di una cosa che abbia tale quantità) in lunghezza, larghezza e profondità; in questa estensione distinguo varie parti, che enumero, ad alle quali assegno grandezze, figure, posizioni e movimenti locali i più vari, e a questi movimenti le durate più varie. Non soltanto, poi, simili cose mi sono pienamente note e manifeste quando le considero così in generale, bensì concepisco anche, prestando attenzione, innumerevoli verità particolari, relative a figure, numeri, movimenti, e così via. E le verità di questo genere sono tanto palesi ed in accordo con la mia natura[5] che, quando le scopro per la prima volta, ho l'impressione, più che di imparare qualcosa di nuovo, di ricordarmi di qualcosa che conoscevo già[6], ossia di prestare attenzione per la prima volta a quel che pure era già in me, anche se per l'innanzi non vi avevo ancora rivolto lo sguardo della mente. Quel che ritengo soprattutto

degno di considerazione, al riguardo, è che di innumerevoli idee che trovo in me non si potrebbe dire che siano un mero niente neppure nel caso che ciò di cui esse sono idee non esistesse da nessuna parte fuori di me[7]. Infatti, benché io possa pensarle o no a seconda che lo voglia o no, tuttavia non perciò tali idee sono inventate da me, ma hanno nature loro proprie, vere ed immutabili. Ad esempio, [77] allorché io immagino un triangolo, potrebbe anche darsi, magari, che una simile figura non esista e non sia mai esistita altrove che nel mio pensiero, e tuttavia essa ha pure, di certo, una natura, o essenza, o forma, immutabile ed eterna, che non è inventata da me e quindi non dipende dalla mia mente; come risulta dal fatto che se ne possono dimostrare varie proprietà, per esempio che la somma dei tre angoli è uguale a 180 gradi, che il lato maggiore è sotteso all'angolo maggiore, ed altre simili, che ora io riconosco chiaramente – lo voglia o no – anche se non vi abbia mai posto mente in precedenza, allorché abbia primamente immaginato un triangolo, e che pertanto non sono state inventate da me. Né è certo il caso di obiettare che potrebbe darsi che questa idea del triangolo mi sia venuta da cose esterne attraverso gli organi di senso, per aver io visto qualche volta dei corpi di figura triangolare; perché col pensiero posso scoprire anche innumerevoli altre figure che non si può avere il menomo sospetto che si siano mai insinuate in me attraverso i sensi, e delle quali posso tuttavia dimostrare varie proprietà, non meno che del triangolo.

[78] È poi sicuro che tutto ciò è vero, dal momento che lo conosco chiaramente; e di conseguenza è pur qualcosa, e non un mero niente, ché è evidente che ciò che è vero è qualcosa. Che è vero, poi, tutto quel che io conosco chiaramente, già l'ho dimostrato ampiamente[8]; ma, anche se non l'avessi dimostrato, di certo la natura della mia mente è tale che non mi sarebbe affatto possibile di non assentire a quanto io percepisca chiaramente (seppure, beninteso, solo fintantoché lo percepisca chiaramente), e mi ricordo che anche prima di oggi, e cioè anche quando ero ancora tutto attaccato agli oggetti dei sensi, ritenevo che le verità più certe di tutte fossero giustappunto quelle che conoscevo con evidenza delle figure, dei numeri e di quant'altro attiene all'aritmetica, alla geometria e in genere alla matematica pura o astratta.

Orbene, se dal solo fatto che posso trarre dal mio pensiero l'idea di una cosa segue che a questa cosa appartiene veramente tutto ciò che io percepisco chiaramente e distintamente appartenerle, da ciò non si potrà derivare anche un argomento per provare l'esistenza di Dio? È certo, infatti, che l'idea di Dio, ossia di un ente sommamente perfetto, la trovo [79] in me non meno dell'idea di qualsiasi figura o numero; e io non intendo meno chiaramente e distintamente che alla natura di Dio appartiene di esistere in ogni tempo di quanto intendo che alla natura di una figura o di un numero appartiene quel che io dimostri di essi; e pertanto – anche nel caso che non tutto fosse vero, quanto sostenuto nelle Meditazioni precedenti – dovrei esser certo dell'esistenza di Dio almeno altrettanto quanto finora lo sono sempre stato delle verità matematiche.

A prima vista, è vero, ciò non appare del tutto evidente, e sembra anzi un po' sofistico; ma è soltanto perché, essendo io abituato a distinguere, in tutte le altre cose, l'esistenza dall'essenza, mi persuado facilmente che anche dall'essenza di Dio possa venir disgiunta l'esistenza, e quindi che anche Dio possa essere pensato come non esistente. Invece, a rifletterci meglio, risulta palese che dall'essenza di Dio l'esistenza non può venir separata più che dall'essenza del triangolo l'uguaglianza della somma dei tre angoli a 180 gradi, o dall'idea di monte l'idea di valle; per cui non è meno[9] contraddittorio [80] pensare Dio, ossia l'ente sommamente perfetto, privo dell'esistenza – vale a dire di una perfezione – che pensare un monte senza valle.

Si obbietterà che – per quanto sia vero che io non posso pensare Dio se non come esistente, allo stesso modo che non posso pensare un monte senza valle – tuttavia, come dal fatto che io pensi un monte con la valle non perciò segue che ci sia nel mondo qualche monte e qualche valle, così neppure dal fatto che io pensi Dio come esistente appare seguire che Dio esista; ché il mio pensiero non impone alcuna necessità alle cose, per cui, come si può ben immaginare un cavallo alato anche se nessun cavallo ha ali, così io potrei attribuire a Dio l'esistenza anche se egli non esistesse affatto. Ebbene, come non vedere che è invece proprio in un'obiezione come questa che si annida un sofisma? Perché è vero che, dal fatto che non mi è possibile pensare un monte se non con la

valle, non segue che esistano in alcun luogo qualche monte e qualche valle, bensì soltanto che monte e valle – sia che esistano sia che non esistano – non possono venir separati l'uno dall'altra; e tuttavia, dal fatto che non mi è possibile pensare Dio se non come esistente, segue proprio che da lui l'esistenza è inseparabile, e quindi che egli esiste effettivamente. E non è [81] affatto il mio pensiero a far sì che sia così, o ad imporre alcuna necessità ad alcuna cosa; esattamente al contrario, in questo caso è la necessità della cosa stessa, e cioè dell'esistenza di Dio, a costringermi a pensare che Dio esiste effettivamente; tant'è vero che non sono libero di pensare Dio senza l'esistenza – vale a dire un ente sommamente perfetto senza la perfezione somma – come invece sono libero di immaginare un cavallo senza ali oppure con le ali.

Neppure avrebbe fondamento dire che è bensì necessario ammettere che Dio esista, una volta ammesso che egli abbia tutte le perfezioni, dal momento che anche l'esistenza è una perfezione, e tuttavia non è affatto necessario cominciare con l'ammettere che Dio abbia tutte le perfezioni; così come non è necessario supporre che tutte le figure di quattro lati siano inscrivibili nel cerchio, anche se, una volta che lo si supponesse, sarebbe necessario ammettere che lo è anche il rombo, il che però è palesemente falso. Ciò non ha fondamento, perché, pur non essendo affatto necessario che mi avvenga mai di pensare a Dio, tuttavia, ogniqualvolta io intenda pensare l'ente primo e sommo – traendone fuori l'idea, per così dire, dallo scrigno che la contiene, e cioè dalla mia mente – è necessario che io gli attribuisca tutte le perfezioni, anche se non perciò le passerò in rassegna tutte quante ogni volta, [82] portando l'attenzione su ciascuna di esse singolarmente; e basta solo che io abbia giustappunto riconosciuta la necessità di attribuirgli tutte le perfezioni, perché dipoi, allorché mi renda conto che anche l'esistenza è una perfezione, io concluda correttamente che l'ente primo e sommo esiste. Allo stesso modo, non è necessario che io immagini mai un triangolo, ma, ogniqualvolta voglia considerare una figura rettilinea che abbia soltanto tre angoli, è necessario che le attribuisca le proprietà donde si inferisce correttamente che la somma dei suoi tre angoli è uguale a 180 gradi, anche se da principio non me ne rendevo conto. Invece, allorché esamini quali figure sono inscrivibili nel cerchio, non mi è in alcun modo necessario ritenere che lo siano tutte le figure di quattro lati, ed

anzi non posso neppure fingerlo, finché non voglia ammettere se non quanto intendo chiaramente e distintamente; donde appare quanta differenza ci sia tra assunzioni false, del genere di questa portata ad esempio[10], e invece le idee che davvero sono innate in me, delle quali la prima e più importante è quella di Dio.

Che questa idea di Dio è non già qualcosa di fittizio, dipendente dal mio pensiero, bensì la rappresentazione d'una natura vera ed immutabile, poi, me ne rendo conto in più modi: [83] intanto, perché non si può trovare nient'altro, oltre a Dio soltanto, alla cui essenza appartenga appunto l'esistenza; poi, perché non è neppure concepibile che si possa mai pensare altrettanto di due o più dèi; ancora, perché, posto che Dio esista, vedo perfettamente che è necessario che nel passato egli sia esistito dall'eternità e che anche continui ad esistere per l'eternità; ed infine perché in Dio io percepisco molto altro ancora a cui non mi è possibile né togliere né mutare niente.

Comunque, di qualunque argomento mi serva per dimostrare qualcosa, in ogni caso si torna sempre al fatto che io sono pienamente persuaso soltanto da quanto percepisco chiaramente e distintamente. È bensì vero che solo una parte di quanto percepisco così è subito ovvio per chiunque, mentre altro non viene scoperto se non da chi l'osservi più dappresso con una ricerca accurata; però anche quest'altro, una volta scoperto, è ritenuto altrettanto certo. Per esempio, che nel triangolo rettangolo il quadrato della base è uguale alla somma dei quadrati degli altri due lati non è altrettanto immediatamente evidente quanto lo è che la base è sottesa all'angolo maggiore; e tuttavia non perciò se ne è meno persuasi, dopo che lo si sia capito una volta. Così, per quanto riguarda [84] Dio, di sicuro non conoscerei nient'altro prima e più facilmente di lui, se non fossi sommerso da pregiudizi e se le immagini delle cose sensibili non assediassero da ogni parte il mio pensiero, ché nient'altro è più manifesto di per sé di quanto lo sia che l'ente sommo esiste, ossia che esiste Dio, alla cui essenza soltanto appartiene l'esistenza, e invece per scoprirlo mi ci è voluto un grande impegno; ma, nondimeno, ora ne sono certo altrettanto che di tutto ciò che mi sembri certo assolutamente.

In più, anzi, mi rendo anche conto che la certezza di tutto il resto dipende tanto dalla certezza dell'esistenza di Dio che senza di questa nient'altro potrebbe mai esser conosciuto compiutamente. Infatti, per natura io sono bensì fatto in modo che, fintantoché percepisco qualcosa molto chiaramente e distintamente, non mi è possibile non credere che sia vero, però anche in modo che non mi è possibile tenere fisso lo sguardo della mente sempre su una stessa cosa, per percepirla chiaramente; e, poiché accade spesso che mi tornino alla memoria dei giudizi che ho stabiliti in passato senza che abbia più presenti le ragioni per cui li ho formulati, è ben possibile che allora mi si presentino anche altre ragioni che facilmente mi farebbero cambiare parere, se ignorassi Dio[11], [85] e così non avrei mai scienza vera e certa di alcunché, bensì solo opinioni instabili e mutevoli.

Per esempio, quando considero la natura del triangolo, a me (un po' istruito come sono nei princìpi della geometria) appare con la massima evidenza che la somma dei tre angoli è uguale a 180 gradi, e, finché presto attenzione alla relativa dimostrazione, non riesco a non credere che sia vero; ma, non appena ne abbia distolto lo sguardo della mente, per quanto mi ricordi ancora di averlo percepito con la massima chiarezza, mi potrebbe tuttavia accadere facilmente di dubitare che sia vero, se ignorassi Dio, giacché mi potrei persuadere di esser fatto, per natura, in modo tale che io mi inganni talora anche in quel che ritengo di percepire con la maggiore evidenza possibile, e particolarmente se mi ricordo di aver spesso ritenute vere e certe non poche cose che dipoi altre ragioni mi hanno indotto a giudicare false.

Invece, una volta compreso che Dio esiste, poiché insieme ho capito anche che tutto il resto ne dipende e che egli non è ingannatore, e da ciò ho inoltre inferito che è necessario [86] che sia vero tutto quel che io percepisco chiaramente e distintamente, allora, purché solo mi ricordi di avere percepito qualcosa chiaramente e distintamente, cioè anche se non presto più attenzione alle ragioni per cui l'ho giudicato vero, non è più possibile che venga addotta alcuna ragione in contrario, che mi induca a dubitarne, e ne ho anzi scienza vera e certa; e ce l'ho anche di tutto quanto io ricordi di aver dimostrato qualche volta, per esempio in geometria e simili. Infatti, che cosa mi si potrà mai opporre in

contrario? Forse che sono fatto in modo che mi inganno spesso? Però ormai so già che non è possibile che io mi inganni mai in quel che intendo chiaramente[12]. O mi si opporrà forse che altre volte ho ritenuto vero e certo molto che poi mi sono reso conto che era falso? Però niente di ciò avevo allora percepito chiaramente e distintamente, ma, ancora ignaro di questo criterio della verità di cui dispongo ora, l'avrò creduto per altre ragioni, che dipoi scoprii meno certe di quanto avessi ritenuto. E che si dirà ancora? Forse che può darsi che (come di sopra mi obiettavo io stesso[13]) io stia sognando, ossia che tutto quel che penso ora non sia più vero di quel che si presenta a chi sogna? Ma neppur questa obiezione regge, perché non fa differenza se io sia desto o sogni, in quanto è sicuro che, anche se [87] ora io stessi sognando, quanto è evidente al mio intelletto è assolutamente vero.

Così vedo chiaramente che la certezza e la verità di ogni scienza dipendono solo dalla conoscenza del vero Dio, di modo che, prima di conoscerlo, non avrei potuto sapere compiutamente neppure nient'altro, ed ora che lo conosco, invece, mi possono essere completamente note e certe un'infinità di cose, tanto di Dio stesso e degli altri enti intellettuali[14] quanto anche di tutta quella natura corporea[15] che fa da oggetto alla matematica pura[16].

[1] Clausola generica, ché nelle *Meditazioni* non vi si torna più sopra. Così si ha anzi la segnalazione esplicita del mutamento di problematica, di qui in poi, col passaggio alla considerazione delle «cose materiali», che dominerà in queste due ultime Meditazioni (salvo il ritorno sull'esistenza di Dio, in questa 5a Meditazione, e la dimostrazione della distinzione reale della mente dal corpo nella 6a).

[2] Il che sarà esaminato nella 6a Meditazione.

[3] In questa Meditazione verranno considerate solo quelle distinte; ma la differenziazione fra esse e quelle confuse è già stata presentata nella 3a, cpv. «Quanto poi alle idee delle cose corporee... », e poi vi si tornerà nella 6a.

[4] Cioè divisibile all'infinito.

[5] In quanto innate in me, come verrà argomentato nel seguito.

[6] Riecheggiamento della 'reminiscenza' platonica. Allusione intenzionale, in un testo rigorosamente privo di riferimenti colti come le *Meditazioni*.

[7] La traduzione segue il senso, e non la lettera, insostenibile. Infatti, tanto *existant* quanto *non possunt* sono retti dal *quæ* di «invenio apud me innumeras ideas quarumdam rerum quæ...»; senonché, come soggetto di «existant», *quæ* si riferisce alle *res* («... quarumdam *rerum* quæ»), mentre, come soggetto di «non possunt», alle *ideæ* («innumeras *ideas*... quæ»).

[8] Alla fine della 3a Meditazione e all'inizio della 4a.

[9] In tutte le edd., *magis*; un banale lapsus polare, passato inavvertito.

[10] Inscrivibilità nel cerchio di tutte le figure di quattro lati.

[11] Cioè – qui e nel seguito – se ignorassi che Dio esiste ed è verace.

[12] Lo so dacché mi sono reso conto della veracità di Dio.

[13] Rimando alla 1a Meditazione, alla fine del cpv. «Ebbene – si replicherà – ammettiamo pure che...».

[14] Ossia altre menti.

[15] Anche qui nel senso in cui s'è parlato di *natura* finora, e cioè quale sinonimo di «essenza».

[16] *oggetto*, nel senso classico, del referente a cui è rivolta una certa intenzione mentale, e quindi tutto interno a questa. La matematica, poi, poiché è una scienza di grandezze, ecc., non può riferirsi ad altro che a ciò che è esteso; ma l'estensione è la caratteristica definitoria appunto delle «cose corporee», esistano esse o no anche di fatto.

Sesta meditazione

L'esistenza delle cose materiali,
e distinzione reale della mente dal corpo

Resta ancora da esaminare se le cose materiali esistano. Ora, che sia *possibile*, quantomeno, che esse esistano, questo lo so già[1], perché, in quanto esse sono oggetto della matematica pura, io le concepisco chiaramente e distintamente, [88] e d'altra parte non c'è dubbio che Dio è in grado di far essere tutto quel che io sono capace di concepire appunto chiaramente e distintamente (se mai ho giudicato impossibile che egli faccia essere qualcosa, non è stato se non perché lo concepivo distintamente come contraddittorio). Poi, che cose materiali esistano realmente sembrerebbe che lo si possa inferire a partire dalla facoltà di immaginare, di cui esperisco di far uso allorché mi rivolgo a cose materiali[2], ché, a considerare con un po' d'attenzione che cosa sia l'immaginazione, parrebbe non esser altro che un'applicazione della facoltà conoscitiva ad un corpo che le sia presente intimamente[3], il quale quindi esisterebbe.

Per chiarire questo punto, comincio con esaminare la differenza che intercorre fra l'immaginazione e l'intellezione pura. In effetti, quando immagino un triangolo, per esempio, io non mi limito a quel che intendo anche con l'intelletto solo, e cioè che è la figura racchiusa da tre linee, perché allora anche le vedo, le tre linee, come se fossero presenti allo sguardo della mia mente; ed è questo vedere che chiamo *immaginare*. Invece, se voglio pensare un chiliagono, è vero che con l'intelletto io intendo che [89] è la figura che consta di mille lati altrettanto bene quanto intendo con l'intelletto che il triangolo è la figura che consta di tre lati; ma non è che i mille lati li immagini, ossia li veda – allo stesso

modo in cui invece ne vedo tre – come se mi fossero presenti; ché anche nel caso del chiliagono posso bensì rappresentarmi confusamente una qualche figura, per l'abitudine che ho ad immaginare sempre qualcosa, ogni volta che penso una cosa corporea, però è evidente che tale figura non sarà un chiliagono, non distinguendosi affatto da quella che mi rappresenterei anche se pensassi, per esempio, un miriagono[4] o qualsiasi altra figura di moltissimi lati, e quindi non mi aiuterà per niente a riconoscere le proprietà per cui il chiliagono differisce dagli altri poligoni. Invece, quando si tratti per esempio di un pentagono, sono senz'altro in grado di intendere intellettualmente tale figura senza l'intervento dell'immaginazione, così come intendo la figura del chiliagono; ma in questo caso sono anche in grado di immaginarla, applicando lo sguardo della mente ai cinque lati e all'area delimitata da essi. Così mi rendo conto chiaramente che per immaginare mi ci vuole una tensione psichica tutt'affatto particolare, di cui non ho invece bisogno per intendere intellettualmente; ed è proprio questo di più, [90] costituito da tale tensione, a mostrare chiaramente la differenza fra l'immaginazione e l'intellezione pura.

Noto inoltre che, in quanto differisce dalla facoltà di intendere intellettualmente, questa facoltà di immaginare, che pure è in me, non è tuttavia necessaria all'essenza di me stesso, vale a dire della mia mente, ché, anche se non l'avessi, nondimeno rimarrei senza dubbio quello stesso che sono ora; ed è di qui che sembra seguire che essa dipenda da qualche altra cosa diversa da me. Capisco infatti facilmente che – se mai ci fosse un qualche corpo al quale la mia mente fosse tanto congiunta da potersi rivolgere a guardarvi dentro[5], per dir così, quando le piaccia – potrebbe darsi che sia proprio in tal modo che io immagino delle cose corporee; per cui questo modo di pensare differirebbe dall'intellezione pura appunto per il fatto che, allorché intende intellettualmente, la mente si rivolge in qualche modo a se stessa e contempla l'una o l'altra delle idee che ha in sé, mentre, allorché immagina, si rivolgerebbe al corpo e vi guarderebbe qualcosa di corrispondente ad un'idea (e tanto che questa sia di natura intellettuale quanto che sia percepita sensibilmente). Ora, che l'immaginazione possa prodursi in questo modo lo si capisce facilmente – dicevo – nel caso che si abbia un corpo;

e, dal momento che non si trova altra maniera di spiegarla che sia altrettanto soddisfacente, ne congetturo che è *probabile* che [91] un tal corpo esista; ma questa è soltanto una probabilità, appunto, perché, per quanto accuratamente esamini, tuttavia non vedo ancora come dall'idea distinta della natura corporea che trovo nella mia immaginazione si possa trarre alcuna prova dimostrativa per arrivare alla conclusione che qualche corpo esiste.

Tuttavia, oltre a quella natura corporea che è oggetto della matematica pura, io sono solito immaginare anche molto d'altro, seppur non altrettanto distintamente, come colori, suoni, sapori, dolori, e così via. E queste altre cose io le percepisco meglio con i sensi, e sembra che sia dai sensi che esse arrivino all'immaginazione per il tramite della memoria; per cui trattare di esse sarà più agevole se si tratta insieme anche dei sensi, per vedere se una prova certa dell'esistenza di cose corporee non si possa trarre appunto da quel che è percepito con quel modo di pensare che chiamo *senso*. E, per ciò, prima richiamerò alla memoria che cosa in passato ritenevo vero in quanto percepito con i sensi, e per quali motivi ritenevo così; poi, ricorderò anche i motivi per cui in seguito [92] l'ho messo in dubbio; e infine considererò che cosa ne debba credere ora.

In passato, dunque, sentivo di avere una testa, delle mani, dei piedi e tutte le altre membra di cui consta quel corpo che consideravo come una parte di me, o addirittura, magari, come me tutt'intero[6]. Sentivo pure che questo corpo si trovava tra molti altri, dai quali potevano venirgli vantaggi o danni; e la misura dei vantaggi era una sensazione di piacere, mentre, dei danni, una sensazione di dolore; poi, oltre a dolore e piacere, dentro di me sentivo anche fame, sete ed altri appetiti di questo genere, nonché delle inclinazioni corporee all'allegria, alla tristezza, all'ira e ad altri affetti simili. Nei corpi fuori di me, invece, sentivo estensioni, figure e movimenti, ma anche durezza, calore e altre qualità tattili, luce, colori, odori, sapori, suoni; ed era per le varietà di queste qualità che distinguevo fra loro il cielo, la terra, i mari e tutti gli altri corpi. Poiché, poi, fra tutte le idee che si presentavano [93] al mio pensiero, erano soltanto queste che, in senso proprio, io *sentivo* direttamente, in presenza di esse ritenevo di sentire delle cose

completamente diverse dal mio pensiero, e cioè dei corpi dai quali tali idee provenissero; e non lo ritenevo senza motivo, invero, dal momento che sperimento che le idee di questo genere mi si presentano senza chiedere il mio consenso, cosicché, per quanto magari lo voglia, non mi è però possibile sentire alcun oggetto che non sia presente ad uno dei miei organi di senso né non sentirlo quando sia presente. Inoltre, se mi sembrava impossibile che queste idee percepite con i sensi derivassero da me stesso, era anche perché esse sono molto più vivaci e chiare, e a loro modo pure più distinte, di quelle che mi formo io riflettendo accuratamente e consapevolmente, e di quelle che trovo impresse nella mia memoria; e quindi non rimaneva se non che mi venissero da delle cose altre da me. Ancora, dal momento che di queste cose non avevo conoscenza se non da quelle idee stesse, era del tutto naturale che mi venisse in mente che le une somigliassero alle altre, e cioè le mie idee a tali cose. Infine, ricordandomi di aver fatto uso dei sensi prima che della ragione, e vedendo che le idee che mi formavo io stesso [94] non erano vivaci quanto quelle che invece percepivo con i sensi, e che per lo più erano composte proprio con parti di queste altre[7], arrivavo a persuadermi facilmente di non avere alcuna idea nell'intelletto senza averla avuta prima nei sensi[8].

Neanche era senza fondamento che ritenevo che più di qualsiasi altra cosa mi appartenesse quel corpo che, come per un diritto speciale su di esso, chiamavo *mio*. Non poteva darsi, infatti, che mai io ne fossi separato, come invece da tutti gli altri corpi; era in esso o attraverso di esso che sentivo tutti gli appetiti e gli affetti, e nelle parti di esso – e non negli altri corpi – che avvertivo le stimolazioni dolorose o piacevoli. Quanto poi a perché da una non so qual sensazione di dolore di questo genere segua la tristezza d'animo, e da una sensazione di piacere la letizia d'animo, o perché quel non so quale prurito di stomaco che chiamo fame mi avvisi che devo mangiare, o la secchezza della gola che devo bere, e così via, non ne avevo proprio altra spiegazione se non che così mi insegna la natura; ché, a quanto posso intendere, non c'è assolutamente alcuna affinità tra un tal prurito di stomaco e [95] la volontà di mangiare, o tra la sensazione di una cosa che infligga dolore e il pensiero di tristezza che deriva da simile sensazione. E mi sembrava

che mi fosse insegnato dalla natura anche tutto quant'altro giudicavo a proposito degli oggetti dei sensi, poiché di ciò mi ero persuaso prima di aver soppesato se lo si potesse mai provare con qualche ragione.

In seguito, però, molte esperienze hanno fatto crollare, a poco a poco, tutta la fiducia che avevo avuta nei sensi. Intanto, per esempio, delle torri che da lontano sembravano rotonde, da vicino apparivano quadrate, e delle statue gigantesche poste sulle loro sommità non apparivano poi granché grandi a guardarle dal basso; ed anche in innumerevoli altri casi di questo genere mi rendevo conto degli errori di giudizio dei sensi esterni. E non soltanto dei sensi esterni, bensì anche di quelli interni[9]; ché niente potrebbe essere più intimo del dolore, eppure mi è capitato di apprendere, da persone a cui era stata amputata una gamba o un braccio, che tuttavia a loro pareva talvolta di sentire ancora dolore in quella parte del corpo che non avevano più; per cui, neppure quanto a me, mi sembrava più così certo che a dolermi fosse una qualche parte del mio corpo, anche [96] se era lì che sentivo dolore. A ragioni di dubbio come queste ne ho aggiunte da poco[10] due molto generali. Una era che non ho mai creduto di sentire, da sveglio, alcunché che io non possa ritenere di sentire, una volta o l'altra, anche mentre sto dormendo; e, dal momento che quanto mi sembra di sentire in sogno non credo che mi venga da cose fuori di me, non vedevo perché lo dovessi credere di più a proposito di ciò che mi sembra di sentire quando sono sveglio. L'altra di tali ragioni era che, dal momento che allora ignoravo ancora l'autore della mia origine (o almeno fingevo di ignorarlo), non vedevo che cosa impedisse che per natura io fossi fatto in modo da ingannarmi anche in quanto mi appare più che mai vero. Quanto infine alle ragioni per cui in precedenza m'ero persuaso della verità delle cose sensibili[11], le confutavo senza difficoltà; ché, constatando di essere spinto dalla natura a molte cose che la ragione mi sconsigliava, non ritenevo che ci si potesse poi fidare più che tanto di quel che è insegnato dalla natura, e poi, anche se le percezioni dei sensi non dipendono dalla mia volontà, non perciò [97] ritenevo che si dovesse concluderne che allora procedono da cose diverse da me, perché a produrle potrebbe essere qualche facoltà in me stesso, a me ancora sconosciuta[12].

Ma, ora che comincio a conoscere un po' meglio me stesso e l'autore della mia origine, non ritengo di certo che sia da ammettere imprudentemente tutto quanto sembra che mi venga dai sensi, e però neppure che sia da revocare in dubbio tutto quanto[13].

Anzitutto, dal momento che so che tutto quel che intendo chiaramente e distintamente può essere fatto da Dio così come io lo intendo, basta che possa intendere chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra per esser certo che l'una è diversa dall'altra[14] (almeno da Dio, infatti, l'una potrà ben venir posta separatamente dall'altra, ma, per giudicare diverse due cose, non ha importanza chi abbia il potere di far così). Pertanto, dal fatto stesso che so di esistere e nel contempo mi rendo conto che alla mia natura, o essenza, non appartiene assolutamente nient'altro se non che io sono una cosa che pensa[15], concludo correttamente che la mia essenza consiste soltanto nell'essere io una cosa che pensa. E, benché [98] forse (o meglio di sicuro, come dirò fra un momento) io abbia un corpo a me congiunto molto strettamente, tuttavia, poiché da una parte ho un'idea chiara e distinta di me stesso in quanto soltanto una cosa che pensa e non estesa, e, dall'altra parte, un'idea distinta del corpo in quanto soltanto una cosa estesa e non pensante[16], è certo che io sono distinto realmente dal mio corpo, e che posso esistere senza di esso[17].

Inoltre, in me trovo anche delle facoltà di pensare in modi affatto peculiari, come sono la facoltà di immaginare e quella di sentire; e senza di queste posso intendere con l'intelletto me stesso tutto intero, mentre viceversa non posso intendere quelle due facoltà senza di me, cioè senza una sostanza intellettuale a cui ineriscano, ché nel loro concetto formale includono pur in qualche modo l'intellezione[18]; e da ciò comprendo che esse si distinguono da me come i *modi* da una cosa[19]. (Riconosco anche altre facoltà, come di cambiare luogo, di assumere varie figure, e così via, che, al pari di quelle precedenti, di certo non possono essere intese senza una qualche sostanza in cui ineriscano, e quindi non possono [99] neppure esistere senza di essa, però è chiaro che queste altre, nel caso che esistano, devono inerire in una sostanza corporea, ossia estesa e non intellettuale, dal momento che nel loro concetto chiaro e distinto è

bensì inclusa l'estensione, ma nient'affatto l'intellezione.) Ora, è vero che in me c'è una facoltà passiva di sentire, ossia di ricevere e conoscere idee di cose sensibili, ma non potrei farne alcun uso se non si desse – o in me o in altro da me – anche una facoltà attiva di produrre, ossia causare, tali idee. Però questa facoltà attiva non può di certo trovarsi in me stesso, perché non presuppone affatto l'intellezione, e perché tali idee si producono in me senza che io vi collabori, ed anzi spesso anche contro la mia volontà; per cui non resta se non che essa si trovi in qualche altra sostanza diversa da me. D'altra parte – come ho avvertito di sopra[20] – in tale sostanza deve esserci («formalmente» oppure «eminentemente») tutta la realtà che è «oggettivamente» nelle idee prodotte da tale facoltà attiva; e quindi i casi sono due: o tale sostanza è corpo, natura corporea, oppure è Dio o qualche creatura comunque più nobile del corpo (tutta la realtà che in quelle idee si trova «oggettivamente», nella natura corporea sarebbe contenuta «formalmente», mentre «eminentemente» in Dio o in una creatura più nobile del corpo). Ma, dal momento che Dio non è ingannatore, è del tutto manifesto che non è lui direttamente a far sì che io abbia tali idee e che neppure lo fa tramite qualche altra creatura [100] nella quale la loro realtà «oggettiva» sia contenuta, non già «formalmente», bensì «eminentemente»; perché non vedo come si potrebbe mai riconoscere che Dio non è ingannatore, se tali idee non derivassero da cose corporee, in quanto egli non mi ha dato alcun modo di rendermi conto di ciò ed anzi mi ha dato una grande propensione a credere che esse derivino da cose corporee. Quindi, cose corporee esistono.

Non perciò, s'intende, le cose corporee saranno interamente tali e quali io le percepisco con i sensi, ché questa percezione sensibile è grandemente oscura e confusa sotto molti aspetti. Ma in esse c'è di certo tutto quel che io intendo chiaramente e distintamente, e cioè tutto quel che, considerandolo in generale, è compreso nell'oggetto della matematica pura. Quanto al resto, e cioè a quel che è solo particolare (per esempio che il Sole sia di tale grandezza o di tale figura, ecc.) [101] oppure è inteso meno chiaramente (per esempio luce, suono, dolore, ecc.), ciò è senz'altro dubbio e incerto, eppure a darmi una speranza fondata di raggiungere la verità pure su ciò è, anche in questo caso, il

fatto che Dio non è ingannatore, per cui non può darsi che nelle mie opinioni si trovi alcuna falsità senza che in me ci sia anche la capacità di correggerla, datami appunto da Dio.

D'altra parte, non c'è dubbio che tutto ciò che mi è insegnato dalla natura abbia una qualche verità; ché per *natura*, in generale, ora non intendo che Dio stesso, ovvero l'ordine delle cose create stabilito da Dio, e, per *natura mia* in particolare, l'insieme di tutto ciò che a me è stato dato da Dio. Ora, la natura, così intesa, nient'altro mi insegna tanto chiaramente quanto che ho un corpo che sta male quando io sento dolore, ha bisogno di cibo o bevande quando io soffro la fame o la sete, e così via; e non devo quindi dubitare che in ciò ci sia qualcosa di vero. Poi, attraverso queste stesse [102] sensazioni di dolore, fame, sete, ecc., la natura mi insegna pure che io non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato, in modo da comporre un'unità con esso. Altrimenti, infatti, quando il mio corpo è ferito non ne risentirei dolore, io che non sono che una cosa che pensa, ma percepirei tale ferita col puro intelletto, così come un nocchiero percepisce con la vista se qualcosa si rompa nel suo vascello; e, quando il corpo ha bisogno di cibo o bevande, ciò io lo intenderei intellettualmente in modo chiaro, senza avere sensazioni confuse di fame e sete, ché di sicuro queste sensazioni di sete, fame, dolore, ecc. non sono che modi confusi di pensare, derivanti dall'unione e (per così dire) commistione della mente col corpo.

La natura mi insegna inoltre che il mio corpo si trova fra diversi altri corpi, e che di questi io ho da ricercarne alcuni e da fuggirne altri. Dal fatto, poi, che sento grandi varietà quanto a colori, suoni, odori, sapori, calore, durezza, ecc., concludo giustamente che a queste sensazioni corrispondono [103] delle differenze nei corpi da cui mi provengono le diverse percezioni sensibili, anche se non perciò ci sarà somiglianza fra quelle differenze e queste percezioni. E, poiché alcune di tali percezioni mi sono gradite ed altre sgradite, è del tutto certo che il mio corpo, o meglio io tutto intero, in quanto cioè sono composto di corpo e di mente, posso ricevere vari vantaggi o danni dai corpi con cui il mio si trova in contatto. Molto altro, però, mi sembra insegnato dalla natura, e invece non m'è venuto da essa, bensì dall'abitudine di giudicare

sventatamente; ed è per questo che accade facilmente che sia falso. Per esempio: che sia vuoto ogni spazio in cui non ci sia niente che colpisca i miei sensi; oppure che in un corpo caldo vi sia qualcosa di somigliante all'idea del calore che è in me, e in un corpo bianco o verde lo stesso bianco o verde che sento io, in un corpo amaro o dolce lo stesso sapore, e così via; oppure che gli astri, le torri o qualsiasi altro corpo distante abbiano la stessa grandezza e la stessa figura che presentano ai miei sensi; e così via.

Perché non rimangano oscurità, devo però definire con cura [104] ancora maggiore cosa intenda propriamente quando dico che qualcosa mi è insegnato dalla natura, assumendo ora *natura* in un senso più stretto che non come l'insieme di tutto ciò che mi è stato dato da Dio[21]. Di quanto si trova in questo insieme, infatti, molto appartiene alla mente soltanto (per esempio, che io percepisco che *è impossibile che quanto è accaduto non sia accaduto*[22], e tutto il resto che è noto per luce naturale), ma di ciò qui non è questione; e molto riguarda il corpo soltanto (per esempio, che esso tende verso il basso, e così via), e neanche di ciò si tratta qui; ma c'è anche quel che mi è stato dato da Dio in quanto io sono composto di mente e corpo, ed è di ciò soltanto che si tratta qui. Così intesa, dunque, la natura insegna sì di sfuggire quel che provochi sensazioni di dolore e di ricercare quel che provochi invece sensazioni di piacere, e così via; però non appare affatto evidente che in più essa insegni di concludere alcunché, da queste percezioni dei sensi, relativamente alle cose fuori di noi, senza un esame preventivo da parte dell'intelletto, per il buon motivo che di conoscere la verità su di esse sembra competere esclusivamente alla mente, e non al composto di mente e corpo[23]. Per esempio, una stella non fa maggiore impressione sul mio [105] occhio che il fuoco d'una piccola torcia, e tuttavia non ne viene una inclinazione reale o positiva a credere che la stella non sia più grande di una fiammella, ma, semplicemente, ho giudicato così, fin da piccolo, senza alcuna ragione. Oppure, sento calore quando mi avvicino al fuoco, ed anche dolore quando mi ci avvicino troppo, ma non c'è alcuna ragione per cui io abbia a credere che nel fuoco ci sia qualcosa di somigliante a quel calore o quel dolore, bensì ho ragione di ritenere soltanto che nel fuoco ci sia qualcosa, checché poi sia, che produce in

noi tali sensazioni di calore o di dolore. Ancora, se in un certo spazio non c'è niente che colpisca i sensi, non ne segue che perciò non vi sia alcun corpo affatto. In questi e in moltissimi altri casi – mi rendo conto – ho l'abitudine di stravolgere l'ordine della natura, perché le percezioni dei sensi sono state date dalla natura esclusivamente per segnalare alla mente che cosa sia vantaggioso e che cosa dannoso al composto di cui essa è parte[24], e fino a qui sono chiare e distinte quanto basta, e invece io me ne servo come se fossero criteri sicuri per riconoscere direttamente quale sia [106] l'essenza dei corpi fuori di noi, della quale però non segnalano un bel nulla in modo chiaro e distinto.

Ho già esaminato abbastanza, di sopra[25], come possa darsi che i miei giudizi siano falsi nonostante la bontà di Dio; ma qui si presenta una nuova difficoltà, appunto a proposito di ciò che mi è mostrato dalla natura come da ricercare o da sfuggire, perché mi sembra di avere notato degli errori nei sensi interni.

È bensì vero che, se, per esempio, un tale ingerisce del veleno che si trova entro un cibo, perché tratto in inganno dal sapore gradevole, egli è spinto dalla natura solo ad appetire ciò che ha sapore gradevole, e non certo ad appetire il veleno, del quale anzi non sa nulla; e perciò da casi come questi non si può concludere se non che la natura, come la intendo ora[26], non è onnisciente, il che, a sua volta, non stupisce affatto, perché, essendo l'uomo finito, non gli spetta se non una natura di perfezione limitata. E tuttavia è anche vero, di sicuro, che non di rado erriamo anche in ciò a cui siamo effettivamente spinti dalla natura; per esempio, quando certi malati appetiscono bevande o cibi che poi li danneggiano. Al riguardo, si correrà forse a dire che costoro errano perché la [107] loro natura è corrotta; ma ciò non toglie affatto la difficoltà, dal momento che un uomo malato non perciò è meno creatura di Dio che un uomo sano, e quindi non sembra meno contraddittorio che abbia da Dio una natura fallace. Vediamo, allora.

Se un orologio, per esempio, non indica le ore correttamente, perché costruito male, non perciò esso – fatto com'è di ruote e di pesi – osserva meno tutte le leggi della natura che un orologio che risponda appieno ai desideri di chi l'ha costruito. Parimenti – considerando che il corpo dell'uomo è un meccanismo, composto di ossa, nervi, muscoli, vene,

sangue e pelle, costruito in modo che, anche se in esso non vi fosse affatto una mente, avrebbe tuttavia tutti i movimenti che ora[27] non procedono dai comandi della volontà e quindi non procedono dalla mente – riconosco senz'altro che sarebbe naturale che, se un tal corpo fosse idropico, per esempio, soffrisse di quella secchezza della gola che alla mente suole dare la sensazione della sete e che da ciò i nervi e il resto del corpo venissero modificati in maniera da indurlo ad ingerire dei liquidi, i quali però non farebbero che aggravare la malattia; [108] altrettanto naturale – dico – quanto che dalla medesima secchezza della gola un corpo che non sia affetto da idropisia venga indotto ad ingerire bevande che in tal caso gli gioverebbero.

Per un altro verso, però, considerando l'uso per cui un orologio è stato progettato, quando non indichi correttamente le ore io posso dire che vien meno alla sua natura; ed altrettanto, considerando il meccanismo del corpo umano come predisposto da Dio per quei movimenti che vi avvengono di norma, posso ritenere che esso si allontana dalla propria natura se ha la gola secca allorché il bere non giovi alla sua conservazione. Però mi rendo anche conto che così parlo della *natura* in un senso alquanto differente che nel caso precedente; ché, come ne parlo ora, *natura* non è che una designazione che dipende dal mio pensiero, in quanto io confronto un uomo malato o un orologio fabbricato male con l'idea di un uomo sano o di un orologio fatto a regola d'arte, e simile designazione è quindi estrinseca a ciò di cui vien detta; mentre prima con *natura* intendevo qualcosa che si trova realmente nelle cose di cui la predico, e quindi ha ben una sua verità.

Quando dunque, considerando un corpo afflitto da idropisia, [109] si dica che la sua natura è corrotta, per il fatto che ha la gola secca mentre però ha tutt'altro che bisogno di liquidi, allora questa è soltanto una designazione estrinseca; ma, quando si consideri invece un composto umano, e cioè l'unione di una mente con un corpo che sia idropico, il fatto che questo abbia sete quando il bere gli nuoce non è più una mera designazione, bensì un vero errore della natura. Ed è proprio per ciò che qui rimane da ricercare in qual modo la bontà di Dio non impedisca che la natura, intesa in questo senso, sia fallace[28].

Al riguardo, noto anzitutto che c'è una grossa differenza tra la mente e il corpo, per il fatto che un corpo è per sua natura sempre divisibile, mentre la mente assolutamente indivisibile; ché, se considero la mente, o me stesso in quanto sono soltanto una cosa che pensa, di sicuro non posso affatto distinguere in me delle parti, bensì comprendo di essere una cosa assolutamente una ed intera. E, anche se sembra che la mente tutt'intera sia unita a tutt'intero il corpo, però so pure che, se dal corpo venga tagliato un piede o un braccio o qualsiasi altra parte, non è che così venga sottratto alcunché alla mente. Né le facoltà di volere, di sentire, di intendere intellettualmente, ecc. possono venir dette *parti* della mente, ché è sempre un'unica e medesima mente a volere, a sentire, ad [110] intendere. Invece, esattamente al contrario, non posso pensare alcuna cosa corporea, ossia estesa, senza che mi sia facile dividerla in parti, almeno col pensiero; e con ciò stesso intendo che essa è divisibile. Il che basterebbe da solo ad insegnarmi che la mente è completamente diversa dal corpo, se già non lo sapessi, quanto basta, in altro modo[29].

Poi, noto che la mente non è direttamente in relazione con tutte quante le parti del corpo, bensì soltanto col cervello, o forse soltanto con una piccola parte di questo, e cioè con quella in cui si dice che ha sede il «senso comune»[30]; e, ogniqualvolta questa si trovi disposta in un medesimo modo, produce nella mente il medesimo effetto, anche se frattanto le altre parti del corpo possono venire a trovarsi in condizioni mutate. Lo provano innumerevoli esperienze, che qui non è necessario passare in rassegna.

Ancora, noto che la natura del corpo è cosiffatta che nessuna parte di esso può essere mossa da un'altra che le sia distante senza che possa essere mossa nello stesso modo pur da ciascuna di quelle intermedie fra le due, anche se la parte più distante non agisce affatto. Per esempio, data una fune, le cui parti siano *A*, *B*, *C* e *D*, se si tira *D*, *A* si muoverà nello stesso modo [111] in cui potrebbe muoversi se invece fosse tirata una delle parti intermedie, come *B* o *C*, e *D* rimanesse ferma; e similmente la fisica mi insegna che, quando sento dolore in un piede, questa sensazione si produce per il tramite dei nervi che si trovano nel piede, che, essendo estesi di lì fino al cervello a mo' di funi, allorché

vengono tirati nel piede tirano anche le parti interne del cervello a cui mettono capo, e vi eccitano un movimento che è stabilito dalla natura affinché la mente abbia una sensazione di dolore come se questo si trovasse nel piede. Ma, dal momento che, per arrivare dal piede al cervello, quei nervi devono passare lungo la gamba, la coscia, le reni, la schiena e il collo, può accadere che nel cervello si produca esattamente quel movimento che vi si produce quando ha un guaio il piede, e che di conseguenza la mente senta esattamente il medesimo dolore, anche se ad essere offesa non è la parte dei nervi che è nel piede, bensì qualcun'altra di quelle che si trovano nelle posizioni intermedie[31]. Ed altrettanto è da ritenere di qualsiasi sensazione.

Infine, noto che, dei movimenti che si verificano nella [112] parte del cervello che opera direttamente sulla mente, ognuno vi produce una sola sensazione; per cui a questo riguardo non si potrebbe immaginare niente di meglio se non che ognuno vi produca la sensazione che maggiormente e più frequentemente contribuisce alla conservazione degli uomini che siano sani. Ebbene, l'esperienza attesta che proprio in questo modo operano tutti i sensi di cui la natura ci ha dotati; e pertanto in essi non si trova niente che non testimoni la potenza e la bontà di Dio. Così, ad esempio, quando i nervi del piede siano mossi con una certa violenza, o comunque più vivacemente del solito, attraverso il midollo spinale tale movimento arriva fino all'interno del cervello, e da questo manda alla mente un segnale affinché essa abbia una sensazione, e cioè, in questo caso, senta un dolore, ma lo senta come se si trovasse nel piede, ed è da ciò che la mente è indotta a cercare di eliminare quel che lo provochi, in quanto nocivo al piede. È bensì vero che Dio avrebbe potuto costituire la natura dell'uomo in maniera che quel determinato movimento nel cervello, il medesimo in tutti i casi, si facesse sentire alla mente, anziché come proveniente appunto dal piede, invece in uno qualsiasi degli altri modi, e cioè come proveniente da qualcuna delle parti intermedie fra il piede e il cervello, oppure anche in quanto ha luogo nel cervello stesso, o checché [113] d'altro ancora si voglia; però è chiaro che nient'altro contribuirebbe alla conservazione del corpo quanto il sentirlo come proveniente dal piede. Allo stesso modo, quando abbiamo bisogno di bere, si ha una secchezza della gola

che mette in movimento i nervi di questa, e, attraverso di essi, l'interno del cervello, e tale movimento all'interno del cervello fa sentire alla mente la sensazione della sete, perché in questo caso niente ci è più utile sapere di quanto lo sia che abbiamo bisogno di bere per conservarci in salute. E così per gli altri casi.

Da ciò risulta del tutto manifesto che, nonostante l'immensa bontà di Dio, è impossibile che la natura dell'uomo, in quanto composto di mente e corpo, non sia talora fallace. Infatti, anche nel caso che il medesimo movimento cerebrale, che di norma si produce quando ad essere in cattive condizioni è un piede, venga invece provocato da una causa che, anziché nel piede, si trovi in una qualsiasi delle altre parti del corpo attraverso le quali i nervi arrivano dal piede al cervello, od anche da una causa che si trovi nel cervello stesso, tuttavia il dolore continuerà a farsi sentire come se fosse nel piede; e quindi questa sensazione sarà per sua natura ingannevole. Ma quel movimento cerebrale non può produrre, a sua volta, se non sempre la medesima sensazione nella mente; e, dal momento che (come si è appena visto) di norma è originato appunto da una lesione nel piede piuttosto che in altre parti del corpo, è conforme a ragione che esso produca nella mente [114] sempre una sensazione di dolore nel piede, anziché in qualsiasi altra parte. Analogamente, anche nel caso in cui una sensazione di secchezza della gola non si produca, come di solito, perché il bere contribuisce alla salute del corpo, ma anzi in contrasto con questa, come accade in chi sia idropico, è di gran lunga meglio che tale sensazione inganni in questo caso anziché se ingannasse in tutti gli altri casi, quando cioè il corpo è in salute. E così per tutto il resto.

Questa considerazione mi aiuta molto a rendermi conto degli errori a cui sono esposto per quella che è la mia natura, e quindi anche ad evitarli o correggerli. Infatti – dal momento che, per quanto riguarda il benessere del corpo, ora so che tutti i sensi mi segnalano molto più frequentemente il vero che non il falso, e quasi sempre posso servirmi di parecchi di essi insieme per esaminare una stessa cosa, e servirmi inoltre della memoria, che collega quel che è presente a quel che è passato, e dell'intelletto, che già ha scoperto tutte le cause di errore – non devo più

temere che sia falso quel che mi è mostrato dai sensi nella vita quotidiana.

[115] E – al pari degli altri dubbi dei giorni scorsi[32], tutti iperbolici – è da rigettare ora, come particolarmente risibile, anche il gran dubbio se il sogno differisca o no dalla veglia. Ora riconosco infatti che differiscono invece grandemente, in quanto i sogni non si collegano mai con tutti gli altri eventi della vita, mercé la memoria, come accade invece a chi è desto; ché se, quando sono desto, qualcuno mi apparisse all'improvviso e poi sparisse subito, senza che io potessi vedere né da dove venga né dove se ne vada (come accade appunto nei sogni), non a torto giudicherei che si tratta di uno spettro o di un fantasma formatosi nel mio cervello, invece che di un uomo in carne ed ossa. Al contrario, quando di quel che mi si presenta io avverto distintamente donde provenga, dove avvenga, quando avvenga, ecc., e collego queste percezioni con tutto il resto della mia vita senza soluzione di continuità, allora sono del tutto certo che ciò mi si presenta non in sogno, ma mentre sono desto. E della verità di siffatte percezioni non c'è proprio più alcun motivo di dubitare, una volta che, dopo che per esaminarle io abbia fatto ricorso a tutti i sensi, alla memoria e all'intelletto, da nessuna di queste istanze mi risulti alcunché in contrasto con quanto risulta dalle altre. Dal fatto poi che Dio non è ingannatore, segue [116] che in percezioni siffatte io non mi inganno affatto.

Vero è che non sempre ci è concesso l'agio per un esame così accurato, allorché ci troviamo nella necessità di agire; per cui si deve ben riconoscere che la vita umana è spesso soggetta ad errori circa le cose particolari, e, in generale, si deve riconoscere la debolezza della nostra natura.

[1] Dalla 5a Meditazione. Un'«essenza» garantisce appunto che niente osta a che pure esistano realmente delle «cose» corrispondenti, anche se soltanto questo.

[2] Ché «immaginare non è che contemplare la figura, o appunto l'immagine, di qualcosa di corporeo» (2a Meditazione, cpv. «È bensì vero che,...»).

[3] Intendi: l'eventuale corpo che dico *mio*, e per quanto riguarda, in esso, in particolare il cervello.

[4] Un poligono di diecimila lati.

[5] Precisamente nel cervello.

[6] Vedi la 2a Meditazione, cpv. «Che cosa mai dunque ritenevo di essere prima d'ora?...», a proposito della concezione comune dell'anima.

[7] Erano cioè idee 'fattizie'.

[8] Famoso adagio scolastico, alla lettera.

[9] Per la distinzione fra sensi interni e sensi esterni, vedi *i Princìpi della filosofia*, IV, §§ 190 sgg.

[10] Nella 1a Meditazione.

[11] Le due ragioni presentate nella 3a Meditazione, cpv. «A proposito, in particolare, delle idee che considero...».

[12] Riproduzione degli argomenti presentati nella 3a Meditazione, cpvv. «Quando dico, dunque, che è la natura ad insegnarmi...» e sg.

[13] La decisione, fra quanto sia da ammettere e quanto no, si avrà dal cpv. «Inoltre in me trovo anche delle facoltà di pensare...» al cpv. «Perchè non rimangano oscurità, devo...».

[14] Tra di esse intercorre cioè una distinzione *reale*, tale per cui, di più cose, ognuna può esistere indipendentemente dalle altre.

[15] Questa premessa era esplicita fin dalla 2a Meditazione (cpv. « Ma che ne è di tutto ciò, ora che suppongo...»); ma ora soltanto se ne viene a dimostrare la fondatezza.

[16] La presente opposizione, fra la mente, *res cogitans*, e il corpo in quanto *res extensa*, era esplicita fin dalla 3a Meditazione (cpv. «Per quanto riguarda, invece, quel che nelle idee...»): «concepisco che io sono una cosa pensante e nient'affatto estesa, mentre una pietra è una cosa estesa e nient'affatto pensante». Alla definizione del corpo come *res extensa* – e quindi dell'estensione come essenza della materia – si arriva dalla distinzione di ciò che nelle nostre idee dei corpi è chiaro da ciò che vi è confuso e dalla selezione dell'estensione spaziale come la condizione sufficiente perché si abbiano tutte le altre proprietà quantitative, dalla figura al movimento.

[17] Perché proprio a questo punto la dimostrazione della distinzione reale della mente dal corpo? Perché, fra le opinioni acritiche anteriori all'indagine metafisica (cpv. «In passato, dunque, sentivo di avere...»), c'era la considerazione del mio corpo «come una parte di me, *o addirittura, magari, come me tutt'intero*».

[18] Perché *intellettuale* (qui e nel seguito) la sostanza pensante? Se si escludono le funzioni sensitiva e immaginativa, delle facoltà conoscitive resta solo l'intelletto. Perché una cosa sia pensante, poi, basta che essa intenda intellettualmente; e, nel merito, si può supporre che esistano enti che soltanto intendano intellettualmente (come eventuali angeli o noi stessi dopo la morte, se la nostra mente sopravvivrà), ma non si riuscirebbe neppure a fingersi che ne esistano altri che soltanto immaginino e sentano (gli animali, per Cartesio, erano macchine); perché, in definitiva, che cosa ha in più l'intelletto, rispetto all'immaginazione e alla sensibilità, che ne costituisce il privilegio? È che solo con l'intelletto, e cioè con la mente pura, noi percepiamo noi stessi, sappiamo cioè di pensare, ma d'altra parte non si dà pensiero che non sia insieme sapere che si pensa (ciò che in

seguito Cartesio chiamerà «coscienza»). Ed è per questo che l'immaginazione e la sensibilità «nel loro concetto formale [= nella loro essenza] includono pur in qualche modo l'intellezione»: è con l'intelletto che so anche di immaginare o di sentire. Infine, è sempre per questo che immaginazione e sensibilità sono una sorta di aggiunta a quell'intelletto che da solo potrebbe dunque esaurire la natura delle sostanze pensanti.

[19] *da una cosa* = da una 'sostanza'. Questa distinzione è quindi «modale», perché i modi di una sostanza non possono darsi senza di essa, ma non viceversa. Intendi: i modi possono sempre mutare indifferentemente, senza che perciò muti la sostanza; non è cioè che la sostanza possa mai darsi senza alcun modo affatto, però nessun modo *determinato* è essenziale per il darsi della sostanza, come è invece questa perché si dia ciascuno dei suoi modi, quale che di volta in volta sia.

[20] Nella 3a Meditazione, cpvv. «D'altra parte, è manifesto per luce naturale...» e sg.

[21] Così la *mia natura* era stata definita nel cpv. «D'altra parte non c'è dubbio che...».

[22] Questa, qui portata ad esempio, è una «verità eterna», come si diceva allora, e cioè un assioma; per cui vedi sopra, n. 9 alla 3a Meditazione.

[23] Era il risultato dell'analisi del pezzo di cera nella 2a Meditazione.

[24] Al composto, e non semplicemente al corpo; perché, se fossimo solo corpo, e cioè macchine, non sentiremmo alcunché, e quindi non ci sarebbe alcun problema, né di essere informati di qualcosa né di esserne avvantaggiati o danneggiati (se non in quel senso antropomorfico in cui lo si può dire appunto anche di una macchina).

[25] Nella 4a Meditazione.

[26] Nel senso del composto mente-corpo.

[27] Cioè in un composto di mente e corpo. – La concezione dell'animale-macchina, qui accennata come ovvia (mentre era tutt'altro che tale), Cartesio l'aveva già elaborata in quella parte del trattato sul *Mondo* che va sotto il titolo *L'uomo*, e presentata in pubblico nella quinta parte del *Discorso sul metodo*.

[28] Nei tre ultimi capoversi vengono distinti tre sensi di *naturale*: 1) conforme alle leggi di natura, per cui tutto quel che avviene nel mondo (salvo che nei composti mente-corpo, per i quali vedi il punto 3) è ugualmente naturale, e quindi in questo senso non si dà alcunché di innaturale; 2) conforme ad un modello di giudizio che si assuma per fini nostri, per cui è una qualificazione estrinseca; e quindi anche *innaturale*, in questo senso, è altrettanto estrinseco; 3) insegnato all'uomo dalla natura, e cioè da quanto gli è stato dato da Dio; per cui quel che è *innaturale*, in questo senso, equivale ad «errore della natura».

[29] Quello argomentato sopra, nel cpv. «Anzitutto, dal momento che so che tutto quel che...».

[30] Vedi sopra, n. 26 alla 2a Meditazione. La sede fisica, per Cartesio, ne era dunque quella che chiamava 'ghiandola pineale'.

[31] Con un simile esempio, di continuo ripreso nel seguito, Cartesio ha di mira il fenomeno delle false localizzazioni di dolore da parte di mutilati, al quale aveva accennato di sopra, nel corso del cpv. «In seguito, però, molte esperienze hanno fatto crollare...».

[32] Esposti nella 1a Meditazione.